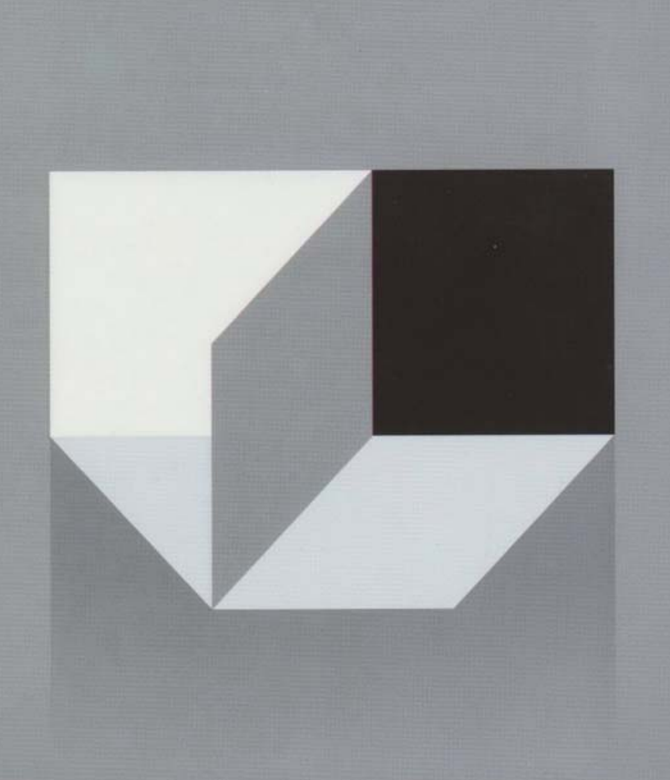


د. محمد وقيع اللّه أحمد



مدخل إلى الفلسفة السياسية





www.fikr.com

آفاق معرفة متجددة

الدكتور

محمد وقيع الله أحمد

مدخل

إلى الفلسفة السياسية

رؤية إسلامية



مدخل إلى الفلسفة السياسية: رؤية إسلامية / محمد وقيع الله أحمد . - دمشـــق: دار الفكر، ٢٠١٠ .- ٣٥٢ ص ؛ ٢٥سم.
ISBN: 978-9933-10-113-8
١- ٢١٦,٩١ أ ح م م ٢-٣٢٠,٠١ أ ح م م
٣- العنوان ٤- أحمد
مكتبة الأسد



دار الفكر - دمشق - برامكة
٣٠٠١ ٩٧ ٩٤٧ ٠٠٩٦٣
٣٠٠١ ١١ ٠٠٩٦٣
Http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

مدخل

إلى الفلسفة السياسية

رؤية إسلامية

د. محمد وقيع الله أحمد

الرقم الاصطلاحي: ٢٢٢٠,٠١١

الرقم الدولي: ISBN:978-9933-10-113-8

التصنيف الموضوعي: ١٤٠ (الفلسفة)

٣٥٢ ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م

المحتوى

إهداء

إلى مستودع الحكمة والخير الأخ الأستاذ:

مرتضى يوسف الخليفة أبو بكر

مع وافر الإعزاز..

محمد

تقديم

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين،

وصلاة الله وسلامه على رسوله الأمين،

وعلى آله ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

هذا الكتاب كما ينبئ عنوانه مجرد مدخل أولي لدراسة الفلسفة السياسية، وهو ينطلق من وجهة نظر إسلامية مرنة تعترف بفضائل الآخرين ولا تغمط الناس حقوقهم. وقد انبثقت فكرة تأليفه منذ نحو ربع قرن، حينما أوكل إلي تدريس الفكر السياسي لطلاب المرحلة الجامعية. وقد واجهتني حينها - ولا تزال - مشكلة المراجع المناسبة لإعداد المادة الدراسية. فقد كانت معظم المراجع والكتب الدراسية المتاحة تقتصر على تقديم ترجمات ونقول مختصرة ومبتسرة عن الكتب التي تدرس في الجامعات الغربية. فكانت مثالاً حياً لعملية الإزاحة الثقافية والتغريب غير المقصود، في النسق التغريبي الذي يسري تلقائياً في الأمة ضربة لازب،

من دون أن يُبدي تقديراً أو اعتباراً لشخصية الأمة التي تتلقاه، ولا أدنى حساسية لثقافتها الذاتية ومشاكلها الخاصة.

ومما زاد ذلك الوضع حرجاً أني كنت أتولى عملية التدريس حينها بإحدي الجامعات الإسلامية العريقة؛ أي تلك الجامعات التي نيط بها - قبل غيرها - أن تتولى معالجة الخلل الثقافي الفكري الجلل، وذلك من خلال تفعيل المشروع الكبير الذي أعلن لتشذيب المعرفة، وتهذيبها، وصقلها، وتأصيلها في إطار التصور الإسلامي العام للثقافة والحياة.

وقد تحتم عليَّ إزاء ذلك أن أقوم بجهد خاص لتلافي قصور المراجع الجاهزة أمامي، والقيام بنخْل مادتها، ونقدها من وجهة التصور الإسلامي، وإضافة مادة جديدة إليها تعبر عن الآراء الإسلامية في المجال السياسي، ومن خلاصة ذلك الجهد تكونت بعض فصول هذا الكتاب الذي اعتنيت بتوجيه الطلاب فيه لتحقيق عدة مقاصد، أهمها:

١- الوصول إلى جذور المشكلات السياسية العصية التي تعاني منها البشرية. فمعظم هذه المشكلات الاجتماعية - والمشكلات السياسية جزءٌ منها - ترتد جذورها بعيداً في الكينونة الإنسانية، حيث تعقبها البحث الفلسفي على مرِّ العصور بعيداً في تلك الأعماق.

وهكذا يتحتم على طالب الفلسفة والعلوم السياسية أن يتدرب منذ البدء على بذل الجهد الجاد لتعقب تلك المشكلات في مصادرها الخفية، ولعل ذلك هو أفضل السبل لتفهم طبائع تلك المشكلات، إذ من دونه يتعذر إدراك أصول المشكلات السياسية، وتقدير أبعادها المختلفة، ومن ثمّ تصور آثارها الكلية، واقتراح الحلول المثلى لعلاجها.

وهذه المهمة الاستقصائية البحثية ليست مهمة علم الاجتماع وحده، ولا مهمة العلوم السياسية بتركيبها الحديث، وإنما هي مهمة الفلسفة

السياسية في المقام الأول. ولكن مع ذلك فقد جرى تهميش شديد لدراسة الفلسفة السياسية في الجامعات الغربية في الحقبة الأخيرة، وما زلنا نخشى أن يجري تقليده - كالعادة - في أقسام العلوم السياسية بجامعات العالم العربي، الأمر الذي سيضر كثيراً بقدرات الطلاب على تفهم المشكلات السياسية - الداخلية والخارجية - من أصولها البعيدة. وقد ناقشنا في ثنايا الفصل الأول من هذا الكتاب بعض حيثيات مناهضي دراسة الفلسفة السياسية، ولا نرى داعياً للخوض فيها هنا. ونكتفي بالرد عليه عملياً بتوجيه الطلاب لتعميق فهمهم لقضايا السياسة، وللعلوم السياسية عموماً، عن طريق الدرس الجاد للفلسفة السياسية.

٢- ممارسة التأمل الفكري، واستبطان المسائل السياسية الشائكة، وإعمال العقل النقدي في تحليلها، وعدم اللجوء إلى تبسيطها وتنميطها، أوالركون إلى الأسلوب التعليمي السكوني الذي يشجع عمليات الحفظ والاستظهار. وبطبيعة الحال فإن حفظ الأفكار والمواقف التي تتبعها أمر مفيد، ولا سيما إذا استخدم مادة للتحليل والاستنتاج والمقارنة. فهو وسيلة لا غاية في حد ذاته. ولكن من أسف فإن أكثر الكتب الأكاديمية التي ألفت بالعربية في هذا المنحى تقدم مادتها في شكل جزازات وحزم معلومات جاهزة ومهيأة للمذاكرة والاستظهار، أكثر مما هي تعين على التدريب على التدبر والتأمل الفلسفي الجاد.

٣- تقديم نماذج الفكر الفلسفي العام من وجهة نظر نقدية إسلامية. حيث لم نكتف ببسط آراء الفلاسفة السياسيين الغربيين من دون أن نعقب عليها تعقيبات يسيرة من وجهة النظر الإسلامية. ففي فصول هذا الكتاب تعرضنا لآراء طائفة كبيرة من الفلاسفة السياسيين امتدت من عصر كونفشيوس إلى كارل ماركس، وقمنا بتحليلها، وإعادة تركيبها، ومقارنتها بالرؤية الإسلامية للمشكلات التي تصدت لعلاجها.

وبهذا اختلف هذا الكتاب عن طائفة من المؤلفات تحمل عنوانات كبرى من شاكلة: الفكر السياسي الإسلامي، أو الفلسفة السياسية الإسلامية، أو النظرية السياسية الإسلامية، وتقتصر على تناول آراء فلاسفة الحضارة الإسلامية من أمثال أبى نصر الفارابي، وأبي الوليد ابن رشد، من دون أن تقارنهم بغيرهم، ومن دون أن تركز على القضايا التي شاركوا غيرهم من الفلاسفة الغربيين في بحثها وتحليلها الأمر الذي لم ييسر على الطلاب أمر المقارنة بين منتجات فكر الحضارة الإسلامية والفكر الفلسفي الغربي.

٤- تمليك الطلاب بعض مفاتيح البحث في الفلسفة السياسية، وذلك بتعريفهم بالتصورات الفلسفية السياسية الكبرى التي دار عليها البحث الفلسفي السياسي عبر العصور، والتي لابد من تبين دلالاتها والتفقه فيها جيداً؛ لأن ذلك مما يدرب الطلاب على النظر الكلي الأصولي لقضايا الفكر، ويعينهم على إحسان المقارنة بين وجهات النظر المتباينة.

٥- وفي سبيل استكمال تجويد فهم القضايا الكلية للفلسفة السياسية واستيعابها، عقدنا فصلاً خاتماً أجملنا فيه النظر إلى تلك القضايا، وناقشناها مركزة في سياق خاص، وقدمنا نماذج من أفكار فلاسفة لم نتعرض لهم في فصول الكتاب الأولى. وقد كان الهدف من ذلك بلورة مسائل الكتاب فيما يمكن أن يسمى بأعمدة التفكير الفلسفي السياسي عبر التاريخ البشري بشكل عام.

وأخيراً نود أن نشير إلى ناحية مهمة تتصل بترتيب مواد الكتاب، فقد عدلنا فيه عن النهج الموسوعي الذي اعتمدته أكثر كتب الفكر السياسي المنشورة باللغة العربية، وهو النهج الذي يعرض للأفكار متنافرة ومجردة عن سياقاتها الأصلية، ومبثوثة في سياقات جديدة مذبذبة متجاذبة.

وعوضاً عن هذا النهج اعتمدنا نهجاً موضوعياً (Thematic) فانحصر كل فصل في دراسة موضوع بعينه، ولكن من خلال إطار أعمال فيلسوف بعينه كرس اهتماماً عظيماً في مؤلفاته لذلك الموضوع. وفي النهاية فلابد أن أقدم شكري الجزيل لعموم طلابي النابهين الذين كانوا بتوقد أذهانهم، ومضاء عزائمهم، ودقتهم في المتابعة، والتقصي، والسؤال الجاد، والجدال الحاد، سواء في أثناء ساعات الدرس الرسمية أوخارجها، خير حافز لمزيد من الدرس والتأمل والاستنباط. فجزاهم الله عني خير ما يجزي عباده الصالحين الصادقين. وصلى الله على سيدنا ومعلمنا الأعظم محمدٍ وسلم تسليماً كثيراً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المؤلف

الفصل الأول

تطور علم السياسة

ما السياسة؟

أولاً: تعريفات الفقهاء الإسلاميين

السياسة لغة هي مصدر الفعل (ساس)، (يسوس)؛ أي تعهد الشيء بما يصلحه، وذلك عن طريق القيادة والتدبير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

ويقول المقريزي في شرح ذلك: "ويقال ساسَ الأمرَ سياسة، بمعنى قام به، وهو سائسٌ من قومٍ ساسة، وسوسَ، وسوَّسه القوم، جعلوه يسوسهم، والسَّوْسُ: الطبعُ والخُلُقُ، فيقال الفصاحة من سَوْسِهِ: أي من طبعه. فهذا أصل وضعِ السياسة في اللغة، ثم رسمت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال"[1].

فالسياسة بهذا المعنى ضرورة بشرية؛ لأنها تنقل حالة الاجتماع الإنساني، من حالة الفوضى والاحتراب والعيش البدائي الذي لا يقوم

---

(١) أحمد بن علي المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة المتنبي، بغداد، ١٩٦٥م، ص ٢٢٠.

على نوع منظم ومقنن من التعاون والتبادل، إلى طور أرقى من العيش يقوم على شيء من علاقات التعاون والتبادل السلمي.

والتعريف الجامع للسياسة هو قول الفقهاء: "ما كان به الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد". يقول فقيه السياسة الشرعية أبو الحسن الماوردي عن القادة السياسيين المهتدين بالشرع أنهم: " ظل الله في الأرض؛ لأن من حقه أن يَحتذي مثاله فيها، ويُحيي رسومَه في سكانها. هذا مع أنه جعلهم عُمَّار بلاده، وسماهم رعاة عباده، تشبيهاً لهم بالرعاة الذين يرعون السَّوائم والبهائم، وتمثيلاً لرعاياه بالإضافة إليهم بها. ولهذا المعنى سمَّاهم الحكماء ساسة، إذ كان محلهم من سَوُسِيهم محل السائس مما يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمور أنفسها، والعلم بمصالحها ومفاسدها. وسَمُّوا أفعالهم الخاصة بهم سياسةً ، ولذلك ما كانت الأمم الماضية في الأيام الخالية ، والعرب خاصة، تسميهم أرباب الأرض، والأرباب، مطلقاً ومقيداً، لأنهم كانوا يتوقعون منهم ويرجون من قِبلهم أن يقوموا لهم وفيهم من تنفيذِ أحكامِ الله، وإمضاءِ حدودهِ، وإقامة فرائضهِ وسننه، وفي النظر في مصالحهم وحوائجهم ومضارهم ومنافعهم "[1].

وتاريخياً، كانت تلك هي مهمة رسل الله، الذين وُكِّلوا بإصلاح العقائد، وتأصيل علاقات الحسنى والتآلف والتضافر بين البشر. وقد جاء في الحديث النبوي الصحيح: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفهم نبي"[2]؛ أي كان يرعاهم الأنبياء المرسلون، ويشرفون على حياتهم حسب خطة الدين، وهديه العام. فالسياسة بهذ الاعتبار هي ممارسة

---

(١) أبو الحسن الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٣هـ، ص ٥١.

(٢) رواه البخاري ومسلم.

السلطة، وتولي القيادة الرشيدة، وإزجاء التوجيه الحكيم.

ومما يتضمنه لفظ (السياسة) ويوحيه، أن يكون (السائسُ) صاحب حكمة وخبرة ودُرْبة، حتى يؤدي المراد من أهداف السياسة الكبرى المتعلقة بتطوير حياة الركب الإنساني.

وهذا هو الإمام الجليل ابن قيم الجوزية وهو من كبار من كتبوا عن السياسة من المفهوم الشرعي، يعرفها لنا في نص طويل له على هذا الصعيد فيقول: " السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يصنعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما ينطق به الشرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة. وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرَّط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق... وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد... وسدُّوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق، والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً، أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع... والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر "[١].

ويقول صاحب كتاب (البحر) في حديثه عن بعض الحدود الشرعية واصفاً كلام الفقهاء عن السياسة: "وظاهر كلامهم ههنا أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي". وهو معنى ليس بالبعيد عن معنى ابن القيم السابق، ويعلق على رأي صاحب (البحر) الشيخ الفقيه الأصولي عبد الوهاب خلاف قائلاً:

(١) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٣، ص ١٦ - ١٧.

"فالسياسة على هذا المعنى هي العمل بالمصالح المرسلة، لأن المصلحة المرسلة هي التي لم يقم بها من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها"[(١)].

ومن الفقهاء المعاصرين يعرف الدكتور عبد الكريم زيدان السياسة على أنها: " التصرف في شؤون الأمة العامة على وجه المصلحة لها، فإن كانت على مقتضى النظر الشرعي، وقواعد الشريعة فهي السياسة الشرعية، وإن لم تكن كذلك فهي السياسة العقلية الوضعية"[(٢)].

فالشريعة بهذا المفهوم الشامل منهاج لسياسة الواقع، ولتطويره باتجاه المثل الإنسانية العليا، وهي منهاج مرن يتسع للاجتهاد، ويستوعب كل بصر حكيم، وكل تفكير قاصد سليم، يتجه حيث تتجه مقاصد التشريع.

ثانياً: تعريفات علماء السياسة المعاصرين

ومن التعريفات الحديثة للسياسة أنها تعني: (فن الحكم) أو (فن إدارة الشؤون العامة) أو (مبادئ الحكم والقيادة) أو (فن الممكن) أو (فن ممارسة النفوذ) أو (الصراع من أجل القوة).

وواضح من هذه التعريفات أن بعضها يركز على البعد القيادي والإداري في السياسة، في حين يركز البعض الآخر على ملامح القوة والصراع في العمل السياسي.

والذين يركزون على نواحي القيادة والإدارة إنما يعنون أعمال السلطتين التنفيذية والتشريعية بوجه خاص. لأنهما السلطتان الأبرز أثراً في تنظيم وإدارة شؤون المجتمعات. ويوضح ذلك المعنى أكثر الدكتور الفريد

(١) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م، ص ٦.

(٢) عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ، ص٧٦ - ٧٧.

دي جريشيا في تعريفه للسياسة، حين يقول إنها هي "الأعمال والأحداث التي تصنع حول مراكز اتخاذ القرارات في الحكومة"[(١)].

وأما الذين يتبنون المعنى الثاني للسياسة، فإنهم يجعلون منه مرادفاً لمعاني القوة واقتسام النفوذ والتأثير. وأفضل تعريف يمكن اقتطافه هنا هو تعريف العالم السياسي الكبير وليام بلوم حين يُعطي السياسة معنى "العمليات الاجتماعية المتميزة بالصراع والتعاون في ممارسة القوة"[(٢)]. وهو يشير بهذا المعنى إلى ممارسات النقابات والأحزاب والبرلمانات والحكومات في إدارة الصراع، وتوليد القرارات التي يتمخض عنها توزيع (المنافع) التي هي الغرض الأساسي من وراء ذلك الصراع[(٣)].

علمية علم السياسة

تعرف السياسة بوصفها علماً بأنها: "دراسة المؤسسات والعمليات والسلوكيات والعقائد السياسية بقصد استخراج قوانين وتعميمات تفسر مختلف الظواهر التي يتمخض عنها العمل السياسي"[(٤)].

---

(١) De Grazia, Alfred (1965), New York, Political behavior, Free Press, New York, 1956, P. 24

(٢) Blum, William, Theories of Political System, Printice-Hall, Englewood Clift, New Jersey, 1965, P. 5.

(٣) وليام بلوم هوأحد أئمة علم السياسة الكبار، وقد تحدث في كتابه هذا عن فكرة مركزية تقول بأن موارد الأرض محدودة، في حين أن الطلب عليها غير محدود، وذلك هو منشأ الصراع بين بني الإنسان من أجل أخذ أكبر قدر من تلك الموارد. و(قوة كل طرف وقدرته) هي التي تحدد ما يأخذ من تلك الموارد. وواضح أن (القوة) تستخدم هنا بمعنى (السياسة). وراجع من كلاسيكيات علم السياسة الحديث الكتاب المشهور: Who Gets What, How? لمؤلفه Harold Lasswell

(٤) Ibele, Oscar H. , Political Science: An Introduction, Chandler Publishing Co., London, 1972, P. 5.

تشير كلمة (دراسة) هنا إلى استخدام (المنهج العملي) النظامي بشكل عام، ولا تشير إلى استخدام (المنهج العلمي) الذي يقوم على (التجربة المعملية) كما في علوم الفيزياء والأحياء والكيمياء وإذن فعلم السياسة أو (علوم السياسة) ليست علوماً صرفة كالعلوم الطبيعية، وذلك لأنها تتعامل مع الكينونة البشرية بشكل متكامل. والظاهرة البشرية هي ظاهرة متغيرة على الدوام ولا تتمتع بنوع الثبات الذي تتمتع به المواد الطبيعية، ولذلك يصعب دراستها بالمنهج نفسه الذي تدرس به الظواهر الطبيعية.

وهكذا فإن إطلاق كلمة (علم) على الدراسات السياسية إنما يتوقف على تعريف كلمة (علم) فإن كان المقصود منه (أ) إمكان إجراء التجارب المعملية، وكذلك إعادة إجرائها بقصد التحقق من صحة نتائجها و(ب) إمكان الحصول على قواعد وقوانين وتعميمات عامة من نتائج تلك التجارب و(ج) إمكان التنبؤ بناءً على تلك القواعد والقوانين والتعميمات، فهنا يحسن التوقف والتريث، وعدم الزج بدراسة السياسة في هذا المجال العملي وذلك للآتي:

أ - تعقد الظواهر السياسية

على عكس الظاهرة التي تدرس في مجال العلوم الطبيعية، فإن الظاهرة السياسية هي من شدة التعقيد بمكان، وهي تحتوي على عوامل كثيرة يصعب إحصاؤها وفصلها بعضها عن بعض، لدراسة كل واحد منها على حدة، كما يصعب تصور العلاقات التي تربط بين تلك العوامل الكثيرة وإدراكها. وإذا كان العالم المشتغل بدراسةالفيزياء أو الكيمياء يستطيع أن يتعامل بدقة مع الظواهر التي يدرسها، بسبب سهولة فصلها، وتفتيتها، وتقليل العوامل المشتبكة في داخلها، فإن ذلك يصعب كثيراً على الدارس المختص بدراسة الظواهر السياسية.

ب - صعوبة السيطرة على الظاهرة الإنسانية

إن مجال دراسة العلوم السياسية هو الإنسان نفسه بكل ما فيه من حياة وحرية وحركة متصلة، مما يجعل أمر السيطرة عليه في حالة الدراسة أمراً متعذراً، وذلك على عكس موضوعات العلوم الطبيعية التي يمكن السيطرة عليها وإخضاعها تماماً للدراسة والتحليل.

أضف إلى ذلك أن الإنسان حين يدرك أنه قد وضع موضع الدراسة، فإنه يبدي ردود أفعال متفاوتة تجاه حقيقة أنه أصبح موضع دراسة من قبل الآخرين، وقد يحاول بعضهم أن يتماشوا مع فروض البحث ومقدماته، وبعضهم يحاول أن يعارض ويعاكس تلك الفروض والمقدمات، وقد يتخذ رد الفعل صورة غير ذلك، ولكن مهما تعددت تلك الصور، فإنها تجعل من الشخص موضوع الدراسة، في صورة غير صورته الحقيقية، وعلى سلوك هو غير سلوكه الطبيعي، وفي ذلك ما فيه من تشويه لمجريات البحث ونتائجه.

ج - مشكلة القيم والتحيز

إن العلوم الطبيعية يمكن إجراء تجاربها وبحوثها بشكل موضوعي إلى أقصى حد ممكن، ومن غير ما تدخل كبير لقيم الإنسان في موضوع الدراسة. أما عند دراسة العلوم الاجتماعية - ومن بينها علم السياسة - فإنه يصعب جداً استبعاد موضوع القيم، أو كبحه ومنعه من التأثير في مجال الدراسة. فالعالم الاجتماعي له قيمه الشخصية المؤثرة، ويصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل تماماً إقصاء تلك القيم عن مجال البحث، كما يصعب تقويم الآثار التي تضفيها على موضوع البحث وتحديدها. هذه الصعوبات الماثلة دائماً في دراسة السلوك البشري، يستحيل معها توفير الموضوعية الكاملة التي يتطلبها البحث العلمي، وتجعل من عملية الخطأ

في الدراسة السياسية أمراً دائم التوقع، وخاصة في مجال التنبؤ بما سيكون عليه سلوك الإنسان موضوع الدراسة.

وهكذا فيمكن في النهاية القول بأن السياسة يمكن أن تكون (علماً) ولكن بالمعنى العام لكلمة (علم) أي الدراسة الجدية القائمة على أسس ومناهج محددة، ولكن ليس بالضرورة منهج التجربة المعملية المعروف. ويمكن القول مع ذلك بأن مناهج دراسة العلوم السياسية تتقدم يوماً بعد يوم نحو العلم بالمعنى الخاص للكلمة وإن لم يكن من المنتظر أن تتطابق مع ذلك المعنى في يوم من الأيام[١].

تطور علم السياسة

أ - السياسة في التراث الصيني

أول تراث بشري مكتوب وصل إلينا مما يتصل بعلم السياسة، هو التراث المدني الصيني المتحدر من القرن السادس قبل الميلاد وهو التراث الذي خلفه الفيلسوف الصيني كونفشيوس، والذي تطور بعد ذلك على يد منشيوس. وفي هذا التراث نتعرف على معنى واسع لعلم السياسة إذ يضم معه بحوث الأخلاق والتربية والتدريب على وظائف الدولة المختلفة وغير ذلك من شؤون الحياة اليومية.

وسعة منظور كونفشيوس السياسي قد سمحت له بإدراج نشاطات الحياة الاجتماعية برمتها في داخل إطار الحياة السياسية، فمن منظور السياسة عالج التراث الكونفشيوسي شبكة العلاقات الاجتماعية الواسعة،

(١) وهذا لا ينفي وجود اتجاه جديد في دراسة السياسة يؤكد أنه يتبع المنهج العلمي (التجريبي) ويتزعم هذا الاتجاه في الوقت الحاضر أستاذ العلاقات الدولية البروفسور ديفيد سنجر.

وجعل من موضوع التنشئة الاجتماعية أساس تكوين المجتمع السياسي المثالي. فكيما تقوم الحكومة الفضلى، وتتأسس علاقات الحكام والرعية بشكل سليم، فلابد أولاً من إحسان علاقات الفرد الاجتماعية الأولى، أي علاقة الابن بأبيه والأخ بأخيه والزوج بزوجته والجار بجاره، وهكذا نشأت دراسات السياسة مختلطة إلى حد بعيد بدراسات التربية في التراث السياسي الصيني القديم. وسنتعرض لبعض ملامح ذلك التراث في الفصل الخاص عن (كونفشيوس: الأخلاق والسياسة).

ب - السياسة في التراث اليوناني

أما في التراث اليوناني المتحدر من القرن الثالث قبل الميلاد، فقد صيغت الدراسات السياسية في إطار فضفاض هي الأخرى. وجاءت كلمة (السياسة - Politics) من الكلمة التي اتخذها اليونانيون لوصف دولة المدينة (Polis)[(١)]. فالسياسة هي كل ما يتصل بإدارة تلك الدولة. وقد اجتهد كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو في تحديد مهام كل إدارة من إدارات الدولة، ووظيفة كل طبقة اجتماعية أو حرفية من طبقات السكان. ومما أثر عن أرسطو قوله إن الإنسان حيوان سياسي بطبعه، بمعنى أن سلوك الإنسان العام هو سلوك سياسي بالسليقة، وأن الإطار العام الطبيعي لسلوك الإنسان هو الإطار السياسي. وأن طريق الإنسان لتأكيد وجوده وتطوير حياته الروحية والاجتماعية والاقتصادية، لا يتأتى إلا عن طريق اندماجه في العمل السياسي لمجتمعه. وهكذا فقد عالج الفكر اليوناني كل أمور الحياة تقريباً من خلال معالجة العمل السياسي. وسيتبدى لنا ذلك جلياً في سياق الفصلين الذين سنتناول فيهما التراث السياسي لأفلاطون وأرسطو.

---

(١) إن دولة المدينة هي الدولة التي تقوم في إطار مدينة واحدة فقط كأثينا وإسبارطة، خلافاً للإمبراطورية الواسعة أو الدولة القومية الحديثة.

ج - السياسة من المنظور الإسلامي

أما من المنظور الإسلامي، فقد مست نصوص الدين الأصلية (القرآن والسنة) قضايا سياسية مركزية مثل قضية وجوب تأسيس الدولة، ونصب الحاكم، وقضية الشورى، وما يرتبط بها من علاقة المجتمع بحاكميه، وفصَّلت النصوص الإسلامية في مهام الدولة وما أنيط بها تحقيقه من واجبات الدين وفروضه، شأن الجهاد والتربية والزكاة وإقامة العدل ونشر الدعوة وغير ذلك من الواجبات. وأما التراث الفكري الإسلامي فقد تناول قضايا السياسة عبر قرون ازدهار الحضارة الإسلامية.

ومرة أخرى فإننا نجد للسياسة معنى واسعاً في ظلال الفكر الإسلامي، إذ ترتبط قضايا السياسة ارتباطاً صميماً بقضايا الإيمان الديني نفسه، ولذلك فليس من عجب أن تجد في أكثر كتب العقائد الإسلامية باباً مكرساً لقضايا الإمامة والسياسة.

وهذا غير ما أفرزته العقول الإسلامية في بحث ما يسمى اليوم بقضايا الحكم الدستورية مثلما جاء في كتابي (الأحكام السلطانية) للماوردي وأبي يعلى وكتاب (غياث الأمم في التياث الظلم) لإمام الحرمين الجويني. وكتب كثير من مفكري الإسلام في فنون العمل السياسي، ومؤسسات الحكم المختلفة، وإن كان أكثر الكتب قد جاءت على نوع ما يسمى في الحضارة الغربية اليوم بكتب (Do it yourself) إذ نجد كتباً مثل كتاب (لطف التدبير في سياسة الملك) لمحمد بن الإسكافي، وكتاب (تحفة الوزراء) لعبد الملك الثعالبي، وكتاب (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) للإمام الغزالي، و(سلوك المسالك في تدبير الممالك) لشهاب الدين ابن أبي الربيع وغيرها كثير[١].

---

(١)) يمكن مراجعة عروض وملخصات جيدة لنماذج من إنتاج الفكر السياسي الإسلامي عند الدكتور حامد ربيع في دراسته المرفقة بكتاب (سلوك السالك في =

وفي العصر الحديث تتالت اجتهادات عديدة استهدفت تجديد الفكر السياسي الإسلامي حتى يواكب مستجدات العصر الحديث وتحدياته. وقد تناولنا في بعض فصول هذا الكتاب عدة من تلك الاجتهادات القديمة والحديثة على السواء.

د - السياسة في التراث النصراني

وفي غضون القرون الثمانية ما بين القرنين الخامس والثالث عشر الميلاديين، اختلطت النصرانية بالمفاهيم السياسية الفلسفية اليونانية، وأصبحت الكنيسة هي المؤسسة الحاكمة التي خضع لها الأباطرة والملوك وهكذا أصبحت السياسة علماً خاضعاً للاهوت، كما أصبحت الدولة باعتبارها مؤسسة للحكم خاضعة للكنيسة البابوية.

وقد برز في تلك الحقبة مفكران كنسيان كبيران هما أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م) وتوماس الإكويني (١٢٢٦ - ١٢٧٤م)، فاهتم الأول بتوسيع نطاق علم السياسة مهتدياً بفكر الكنيسة وفكر أفلاطون، إذ أشار في كتابه الشهير (مدينة الله) إلى فروق التوفيق بين السلطتين الدينية والزمنية وأعطى الإمبراطور سلطة إلهية تخوله طاعة البشر له ولكن توجب عليه استخدام تلك السلطة لصالح الدين ومحاربة الهرطقة والإلحاد. وبذلك استطاع أن يوسع من نطاق السلطة الزمنية على نحو ملحوظ. أما توماس الإكويني فقد اصطحب الفكر الأرسطي ممزوجاً بالفكر الديني، وحاول مرة أخرى توفيق السلطتين الدينية والزمنية فكان مدعاه لذلك عن طريق إعلاء شأن

= تدبير الممالك) لشهاب الدين ابن أبي الربيع، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٣م. راجع أيضاً، نصر محمد عارف، في (مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، ١٤١٥هـ، حيث تجد أوسع عرض من نوعه لكتب التراث السياسي الإسلامي.

القانون الديني، والتأكيد على احتوائه على القانون الطبيعي والقانون البشري، وأوكل إلى الدولة مهمة رعاية كل القوانين، ومهمة تربية الشعب وتنمية فضائله وقيادته نحو تحقيق المثل الدينية والإنسانية العليا. ومرة أخرى استطاع بذلك أن يوسع من نطاق العمل السياسي ليشمل العمل التربوي بشكل عام.

هـ- علم السياسة في عصر النهضة الأوربية

وببزوغ شمس الفكر العلماني في القرن السادس عشر، انتزع علم السياسة نفسه من مضمار اللاهوت النصراني، وتأسست الدول الأوربية على أساس القومية بعيداً عن سلطة الباباوات، وشعارات الوحدة. وهنا ضاق مفهوم السياسة كثيراً فأصبح لا يتسع لأكثر من تحليل عمليات القوة السياسية داخل إطار القانون. وكان للعالم السياسي الفرنسي جان بودان (١٥٣٠ - ١٥٩٦م) فضل السبق في صك مصطلح (العلوم السياسية -Science Politique) المعروف الآن. ولما كان بودان مشتغلاً بالعلوم القانونية، فإنه قد قام بوضع السياسة في إطار من اهتماماته القانونية، فأصبح علم السياسة ذا صبغة قانونية واضحة، وانصبت الدراسات السياسية من ثم على تحليل تنظيمات الدولة، ووظائفها، وحدود مسؤوليات كل من الحاكم والرعية. ثم جاء الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥م) ليؤكد هذا المنحى في مؤلفه السياسي الضخم (روح القوانين)، الذي حصر السياسة داخل ثلاث مؤسسات هي (البرلمان) الذي يسن القوانين، و(القضاء) الذي يحكم حسب القانون، و(المؤسسة التنفيذية) التي تنفذ القانون. وبتأثير من هذين الفيلسوفين ومن تبعهم سارت السياسة في خطا القانون فأصبحت علماً ضيقاً مؤطراً في إطار علم آخر. والدارس لمعظم المؤلفات العربية في علم السياسة والتي يجري تداولها الآن في أقسام العلوم السياسية بالعالم العربي، يلاحظ

عليها الصبغة القانونية الواضحة، والتأثر الذي لا ينكر بالمدرسة الفرنسية الكلاسيكية.

و- علم السياسة الغربي الحديث

ومنذ أوائل القرن التاسع وإلى منتصف القرن العشرين، تطور علم السياسة في الغرب على هدى مدارس ثلاث هي: المدرسة القانونية التي أسلفنا الإشارة إليها بالإضافة إلى المدرستين التاريخية والمؤسسية؛ أما المدرسة التاريخية فقد كانت تستل دراساتها السياسية من أضابير التاريخ، باعتبار أن التاريخ ما هو إلا ماضي العمل السياسي، وأن العمل السياسي الجاري صنعه ما هو إلا التاريخ المعاصر. وكان المنهج المستخدم هو المنهج الوصفي السردي في علم التاريخ، فأشبعت الحوادث السياسية وصفاً وتفصيلاً، ولكن ظل جانب التحليل ضعيفاً، والمقارنة نادرة، ولم تتجه تلك الدراسات أصلاً إلى استخراج قوانين ونظريات تحكم الفعل السياسي.

وكرد فعل على حصر السياسة في سياق القانون، أو دراستها من مدخل التاريخ جاءت المدرسة المؤسسية لتركز على دراسة المؤسسات السياسية كالبرلمانات والأجهزة التنفيذية والقضائية. وقد أسهبت تلك الدراسات في وصف تلك الأجهزة وسلطاتها، ولكنها أخطأت أهم ما في أمر تلك الأجهزة، وهو كيفية ممارستها للقوة السياسية وهو ما أصبح موضوع تركيز المدرسة السلوكية فيما بعد.

ز- الثورة السلوكية وعلم السياسة

وفي أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات انطلقت الثورة السلوكية - Behavioralism، لتحدث أضخم نقلة منهجية يشهدها تاريخ علم السياسة الحديث، وفي خلال عقود قلائل أصبح معظم أساتذة العلوم السياسية في

الولايات المتحدة الأمريكية (إذ إن ٩٠٪ من أساتذة العلوم السياسية في العالم يوجدون بالولايات المتحدة) من أتباع السلوكيين. وأما خلاصة مرامي تلك الثورة وأهدافها فقد كانت كالتالي:

١- توسيع نطاق علم السياسة وذلك بربطه بالعلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، للاستفادة من مناهج البحث فيها ومن معطيات بحوثها ومقرراتها العامة؛ لأن السياسة إذا جردت من تلك الصلات الأكاديمية بالحقول المعرفية الأخرى كالاقتصاد والاجتماع والتاريخ والفلسفة أصبحت علماً ضئيل الجدوى.

٢- تطوير مناهج البحث في علم السياسة لتصبح شبيهة بمناهج البحث في العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والأحياء، وذلك من حيث البحث عن تعميمات ونظريات عن السلوك السياسي.

٣- قصر مجال الدراسات السياسية على الظواهر الممكن مشاهدتها فعلاً من ظواهر السلوك السياسي الذي يقوم به الأفراد أو التجمعات العامة. وفي حالة السلوك الجماعي فيجب دراسة السلوك نفسه، من غير التركيز على المؤسسة التي جاء ذلك السلوك من خلالها (ثورة على المدرسة المؤسسية).

٤- الاعتماد على المعلومات التي يمكن إحصاؤها وتصنيفها علمياً؛ لأن مثل تلك المعلومات هي وحدها الجديرة بتوليد علاقات رياضية، تنتج عنها قوانين علمية للسلوك السياسي.

٥- توجيه البحوث السياسية بواسطة افتراضات عامة، ينظر في مدى صحتها أو اختلالها بغية توليد نظريات عامة عنها في النهاية.

٦- فصل القيم عن الحقائق لأن من الصعوبة بمكان تكوين دراسة موضوعية لموضوع القيم، فهي قيم ذاتية وشخصية بطبيعتها، لذا يتوجب

على الباحث أن يفصل قيمه عن موضوع بحثه، وإذا ما اضطر لدراسة موضوع يتصل بالقيم السياسية كموضوع الديموقراطية مثلاً فينبغي أن يدرسه بشكل جزئي جداً، مثلما يدرس الباحث الطبيعي موضوعه بطريقة جزئية مفتتة، فليدرس العالم السياسي جانب السلوك الانتخابي مثلاً لمواطني منطقة معينة، فهذا موضوع يخضع للإحصاء وربما أمكن أن يعطي نتائج علمية محايدة يعتمد عليها[(١)].

وفي أمثلة لما تم إنجازه اهتداءً بهذه الموجهات فقد قدم ديفيد إيستون، أحد كبار علماء السياسة في هذا العصر، ما سماه هو (إطاراً تحليلياً شاملاً) للعمل السياسي، وما عده كثير من علماء السياسة أقوى مشروع نظرية سياسية شاملة في علم السياسة[(٢)]. لقد استعار ديفيد إيستون بعض تصورات علوم الأحياء والطبيعة ومفاهيمها، واستخدم كلمة (نظام - System) بمعناها المستخدم في تلك العلوم وركز على عناصر ثلاثة رئيسية هي: (المعطيات - Inputs) و(النتائج - Outputs) و(التغذية الراجعة - Feedback loop). ومن خلال هذه العناصر الثلاثة حاول أن ينظم ويسلك كل المعلومات السياسية بلا استثناء، إذ أدرج في سلك المعطيات كل مطالب الشعب التي يضغط بكل أحزابه وتنظيماته على النظام السياسي من أجل تحقيقها. وأما النتائج فهي تشمل جميع القرارات والمراسيم والقوانين التي جاءت معبرة عن الاستجابة لتلك المطالب والضغوط. بعد ذلك تأتي (التغذية الراجعة) فهي عبارة عن

(١) لتقضي أهداف المدرسة السلوكية في العلوم السياسية وخصائصها راجع:
Easton, David , A Framework for Political Analysis, Englewood Cliffs, New Jersey, 1963.
Somit, albert & Joseph Tonenhaus , The Development of American Political Science, Irvington Publishers, New York, 1982.

(٢) Easton, David, A System Analysis of Political Life , John Wiley & Sons, New York, 1955, pp. 17 - 29.

عملية دوران تلك العملية مرة أخرى بمطالب الشعب الجديدة المتفاعلة مع الواقع السياسي عقب تنفيذ المطالب السابقة. وهكذا ففي خلال هذا الإطار البسيط استطاعت عبقرية ديفيد إيستون أن تحشد كل العمليات السياسية على اختلافها وتباينها فيسرت على الباحثين السياسيين مهمة تنظيم أفكارهم ومعلوماتهم وتنسيقها في ذلك الإطار التحليلي المحدود.

ح- ما بعد الثورة السلوكية

غير أن المدرسة السلوكية بإفراطها في التركيز على مناهج البحث، وفصل للقيم، أدت في النهاية إلى إفقار علم السياسة وإفراغه من بعض مضامينه السياسية، الأمر الذي ألب طائفة من علماء السياسة الذين تجمعوا بهدف نقد المدرسة السلوكية وتخفيف سطوة سيطرتها على العلم. ومن جملة انتقادات هؤلاء العلماء الذين عرفوا بـ (ما بعد السلوكيين - Post-Behavioralists) قولهم:

١- إن المدرسة السلوكية قد عكست أولويات علم السياسة فجعلت مناهج البحث أهم من موضوع البحث نفسه. فالباحث قد يختار موضوعاً تافهاً لدراسته، فقط لأنه يمكنه تطبيق مناهج بحث راقية ومنضبطة عليه، هذا في حين يهمل عن عمد طرق موضوعات بحثية أهم بسبب عدم القدرة على التعامل معها بمثل تلك المنهجية الراقية.

٢- إن أبحاث المدرسة السلوكية قد أخذت تبتعد رويداً رويداً عن مجال السياسات العامة القابلة للتطبيق، وعن إعطاء مقترحات عملية للحكومات والمنظمات السياسية، وفي هذا مخالفة واضحة لرسالة العلم في تحقيق النفع العام، فأصبح علم السياسة وكأنه علم لا غاية له إلا الدراسة النظرية المحضة.

٣- إن المسائل السياسية الكبرى ترتكز في أغلبها على خلفيات فلسفية، وغالباً ما تحمل مضامين قيمية، وهذه هي المسائل ذاتها التي تتجاهلها المدرسة السلوكية لتركز على دراسة وتحليل قضايا وظواهر محدودة القيمة والأهمية، ومنعزلة عن أي مرتكز فلسفي أو قيمي عميق[١].

٤- إن ربط علم السياسة بمختلف العلوم الاجتماعية أمر يفيد في دراسة كثير من قضايا السياسة، ولكن المدرسة السلوكية قطعت شوطاً بعيداً في دمج علم السياسة بالعلوم الاجتماعية الأخرى، حتى كادت أن تضيع حدوده وتطمس هويته. فالأولى في هذه الحال أن يبين الباحث السياسي حدود حقله العلمي جيداً، وألا ينخرط في دراسة قضايا اجتماعية، لا تغلب عليها الصبغة السياسية بصورة واضحة.

٥- إن علم السياسة ليس علماً بالمعنى المعروف لكلمة (علم) في حقول المعارف الطبيعية، وإنه لا يمكن أن يكون كذلك حتى ولو اجتهد أصحابه ليصيروه كذلك. وذلك لأن موضوع الدراسة فيه - وهو سلوك الإنسان - لا يخضع تماماً لمناهج البحث الصارمة القائمة على التجربة المعملية. فالإنسان حر في سلوكه، ويمكن أن يغير سلوكه في أي لحظة، وحتى في أثناء إخضاعه للدراسة، وذلك مما يفسد التجربة برمتها، أو يشوهها إلى حد بعيد.

---

(١) إن استخدام علم الإحصاء في مسائل السلوك السياسي أمر لا مشاحة فيه، ولكن يجب أن يقتصر على حدود ما يمكن أن يأتي فيه بنتائج موثوقة، وألا يعمم على كل أنماط السلوك السياسي. وتبقى بعد ذلك مسائل سياسية كثيرة لا تجدي فيها أساليب الإحصاء مثل مسائل الفلسفة السياسية والإيديولوجيات والتصورات الكبرى كـ (العدالة) و(الديموقراطية) وسائر التصورات التي تحمل معاني فضفاضة ولا تحدها حدود واضحة وتستخدم في غالب الأحيان حسب المعنى الذي يرمي إليه من يستخدمها.

إلى هنا انتهى تطور علم السياسة الحديث؛ أي إلى مزيج من النظر المنهجي السلوكي، وما بعد السلوكي، وقد كان لمدرسة ليو ستراوس وإيرك فوغلين[١] نفوذٌ واضحٌ أعاد قطاعاً لا بأس به من علماء السياسة المعاصرين إلى احترام كلاسيكيات الفلسفة ممثلة في أفكار أفلاطون وأرسطو وأوغسطين وتوماس الإكويني وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الذين ارتكزوا على مفاهيم أونتلوجية وقيم سياسية وأخلاقية، ولكن مع ذلك، فإن غالبية علماء السياسة المعاصرين، وأوسع جوانب الفكر السياسي لا يزال على عميق الولاء لمفاهيم المدرسة السلوكية وتعاليمها.

وأما دراسة العلوم السياسية بالجامعات فقد بدأت بشكل جدي بالجامعات البريطانية والألمانية، وانتقلت من الأخيرة إلى أمريكة في نهايات القرن التاسع عشر، وبدأ الرعيل الأول من الدارسين الأمريكيين الذين تلقوا دراساتهم بالجامعات الألمانية في تأسيس أقسام الدراسات العليا للعلوم السياسية، لتدريب الأساتذة الذين كانوا يتولون تدريس العلوم السياسية بوصفها مواد غير منفصلة عن القانون والتاريخ في الكليات الأدبية، وابتدأت هذه الدراسات العليا بشكل خاص في سنة ١٨٨٠م في جامعة كولومبية، ثم تبعتها جامعات هارفارد وجونز هوبكنز وشيكاغو[٢] حيث تدرب الجيل الأول من أساتذة العلوم السياسية الأمريكية.

---

(١) البروفسور ليو ستراوس والبروفسور إيرك فوغلين من كبار أساتذة الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وهما الأبوان التأسيسيان لما يسمى بتيار (المحافظين الجدد). وكذلك فقد انقلب البروفسور ديفيد إيستون الذي كان علماً على المدرسة السلوكية إلى ناقد مبين لمثالبها، راجع مقاله بعنوان: The New Revolution in Political Science"، المنشور بمجلة American Political Science Review, Vol. 63, 1969. وقد كان في الأصل الخطاب الرئاسي للمؤتمر.

(٢) Anna Haddow,. Political Science in American Colleges and Universities: 1636 - 1900. , Dr. Apleton - Century Company , New York, 1939, p. 172.

وتدرس العلوم السياسية اليوم في معظم جامعات العالم، ولكن لا يعني ذلك أنها تدرس بصورة تطابق درجة تطورها في أمريكة، أو بالنظرة السائدة نفسها فيها الآن، وفي العالم العربي خاصة، لا يزال الأثر التقليدي القديم المجلوب من المدرسة القانونية الفرنسية يطبع مسار العلوم السياسية، ويمكن ملاحظة ذلك الأثر بمجرد تصفح مقررات دراسة العلوم السياسية في الجامعات العربية.

الفصل الثاني

ماهية الفكر السياسي

تمهيد لدراسة الفكر السياسي

يتردد استخدام مصطلحي (الفلسفة السياسية) و(النظرية السياسية) على أنهما يحملان معنىً واحداً، أو معنيين ليس بينهما سوى فروق ظلالية طفيفة. ودرج كثير من المؤلفين على استخدام المصطلحين كمترادفين. ولكن النظرة الدقيقة الفاحصة لدلالة كل من هذين المصطلحين تشير إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بينهما بشكل لا يسمح باستخدامهما مترادفين.

وفي هذا الحيز سنتولى التعريف الموجز بدلالة كل من هذين المصطلحين ومجاله، لنوضح لماذا فضلنا استخدام مصطلح (الفلسفة السياسية) عوضاً عن مصطلح (النظرية السياسية). ولماذا فضلنا استخدام مصطلح الفكر السياسي بشكل مترادف تقريباً مع مصطلح " الفلسفة السياسية ".

أولاً: ما الفلسفة السياسية؟

لتعريف الفلسفة السياسية فلا بد من تعريف الفلسفة أولاً. تعني الفلسفة - بأوسع معانيها - حب الحكمة، أو حب البحث عن الحكمة،

وتقصي جذور الحقائق العليا، وطبيعتها، والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض، وذلك بإثارة الأسئلة الكبرى في شأنها، وإعمال العقل في محاولة الإجابة عن تلك الأسئلة.

وبتعريف أدق فالفلسفة هي: "البحث النظري في العلاقات المنطقية التي تربط بين الأفكار المستخدمة في فهم بعض أجزاء الحقيقة"(١). وفي خلال البحث النظري تتولد في ذهن الفيلسوف مجموعات من الأفكار الكلية، والنظرات القيمية المعيارية(٢)، التي تضع القواعد والمقاييس المثالية لتركيب المجتمعات الإنسانية، وتدل على ما يجب أن يكون عليه حال تلك المجتمعات. وأما الفيلسوف فهو في تقدير الشيخ محمد عبده الشخص: "الذي له رأي ومذهب في العقليات والاجتماعيات يمكنه الاستدلال عليه والمدافعة عنه"(٣).

أما الفلسفة السياسية، فهي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية، ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض، وعلاقات المبادئ السياسية بمبادئ الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وبتعريف أدق يقدمه لنا العالم السياسي الهندي فارما تعني الفلسفة السياسية: "توليد وتركيب الآراء، والمعلومات، والتأملات، والبدهيات، والافتراضات، والقواعد، والتعميمات المتصلة بتوزيع

---

(١) Anthony, de Crespigny & Kenneth Minogue , ed. Contemporary Political Philosophers.: Methuen, London, 1976, p.11.

(٢) تعني النظرة القيمية المعيارية إقحام وجهة النظر الخاصة في موضوع البحث، فلا تغدو الدراسة موضوعية مجردة كما في دراسة العلوم الطبيعية، وإنما خليط من النظر الموضوعي المتجرد، والذاتي المشبع بالآراء الخاصة.

(٣) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، المجلد الثاني، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٤هـ، ص ٤٦٢.

واستخدام القوة في المجتمع"[١]؛ أي بتكوين الحكومة، وتعيين مهامها، وتحديد سلطاتها، وتأصيل المبادئ والغايات الكبرى للمجتمع السياسي.

ولزيادة هذه التعريفات التجريدية جلاءً يمكن أن نستخدم مثالاً من الفلسفة الكلاسيكية، يقدمه لنا رائد الفلسفة السياسية أفلاطون في كتاب (الجمهورية) الذي حاول فيه رسم صورة مثالية لجمهورية فاضلة تؤسس بديلاً للمجتمع الديموقراطي الأثيني الذي انهار عقب الحرب التي خاضها مع مدينة أسبارطة. وأساس هذه الجمهورية الفاضلة كما يحدده أفلاطون هو الملك / الفيلسوف الذي يترقى في مدارج التزكية والتعليم إلى أن يتصل بالحقيقة الأزلية، ثم يعود لينقل الشعب من وهدته إلى مراقي السمو الروحي والأخلاقي والاجتماعي[٢].

وعلى هدى الطريقة الأفلاطونية فإن سائر الفلسفات السياسية، على اختلافها، تنحو هذا المنحى في الخلط بين الأفكار والأخلاق والقيم، وتتحدث عما ينبغي أن يكون عليه المجتمع What ought to be سعياً وراء تقديم الإطار السياسي السليم للحياة الإنسانية.

ثانياً: ما النظرية السياسية؟

وأما النظرية السياسية فهي الإنتاج الفكري لعلماء السياسة المعاصرين، الذين يحاولون جهدهم إنتاج تنظير سياسي على هدى المسعى التجريبي للعلوم الطبيعية. ويحاول هؤلاء العلماء ألّا يقتصروا في مناهجهم على تناول الظواهر والحقائق الفردية بشكل جزئي مبعثر،

---

(١) Varma, Wishworth, Prasad (Jan - March, 1969), Political Philosophy in the Modern Age, (The Indian Journal of Political Csience), p. 30.

(٢) راجع الفصل الخاص باستعراض فلسفة أفلاطون السياسية في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

وإنما بالاجتهاد في محاولة تفسيرها على ضوء قوانين شاملة تحكم هذه الظواهر والحقائق مع نظائرها الأخرى.

وفي هذا المسعى فإن المنظر السياسي يتجه إلى ملاحظة الظواهر السياسية كما هي في الواقع what is، ويلتزم بمتطلبات البحث الموضوعي مبتعداً عن إقحام آرائه الشخصية القيمية what ought to be، حتى إذا ما أكمل بحثه وتحليله، فلربما استطاع أن يفرز نظرية سياسية (علمية) الطابع تسهم في تفسير الظواهر الأخرى الشبيهة بالظاهرة موضوع البحث.

هذا وعلى المحاولات المضنية التي بذلها وما يزال يبذلها عديد من المنظرين السياسيين المعاصرين، إلا أن حصاد تلك المحاولات لم يثمر غير عدد قليل جداً مما يمكن أن يسمى مشروعات (نظريات سياسية علمية). ولا يزال الطريق طويلاً أمام علماء السياسة لإنتاج ذلك النوع المبتغى من النظريات والقوانين السياسية العلمية الصلبة.

ومن المشروعات التي تستحق أن تسمى مشروع نظرية سياسية علمية مشروع نظرية (القانون الحديدي للقلة المتنفِّذة في الحكم Iron law of Oligarchy) للدكتور رروبرت مايكل وهو يفيد بأن جميع المنظمات السياسية، وبما فيها المنظمات الديموقراطية نفسها، كالأحزاب وجماعات الضغط، تنتهي في قمة هرمها التنظيمي في حلقة صغيرة مغلقة، تُحكم سيطرتها بشكل أوليجاركي على سائر مفاصل التنظيم وأجزائه مهما كان مرناً، أو واسعاً، أو مفتوحاً في الظاهر.

وهذه النتيجة عينها انتهت إليها أبحاث العالم السياسي الفرنسي موريس دو فرجيه في مؤلفه القيم عن (الأحزاب السياسية) حيث أكد أن النظام الداخلي للأحزاب حتى في البلاد الديموقراطية ليس نظاماً ديموقراطياً في جوهره، ولا منسجماً مع الأورثوذوكسية الديموقراطية. وقد شرح البروفسور دو فرجيه تلك الحقيقة قائلاً: إن البنية الداخلية للأحزاب

هي في الأصل بنية أوتوقراطية مغلقة، ولا يأتي قادة الحزب إلى القمة لاختيار أعضاء الحزب ومناضليه، وإنما تعينهم دوائر داخلية شبه سرية في الحزب، وتقدمهم من ثم للانتخاب العام فيجاز انتخابهم دائماً و: "بمقدار ما يصبح هؤلاء القادة منتخبين فإن (الأوليجاركية) الحزبية تتسع، ولكنها لا تصبح أبداً ديموقراطية، لأن الانتخاب يتم على يد المنتسبين عند إجراء الانتخابات العامة، وبما أن البرلمانيين (يقصد نواب الحزب الفائزين في الانتخابات البرلمانية) يخضعون أكثر فأكثر لسلطة الزعماء الداخليين (للحزب) فذلك يعني أن جمهرة الناخبين (من عموم الشعب) خاضعة لمجموعة قليلة من المنتسبين والمناضلين (الحزبيين) وهذه المجموعة بذاتها تابعة للأجهزة القيادية (للحزب)"[1]. وهذا هو الواقع الذي لا يفطن لأسراره إلا المراقبون الحاذقون.

ومن مشروعات هذه النظريات يمكن أن يشار كذلك إلى الافتراض المشهور في علم السياسة المقارن القائل بأن النظام متعدد الأحزاب، أي النظام الذي تكثر فيه الأحزاب السياسية، كما في فرنسة وإيطالية، هو أقل استقراراً وتماسكاً من النظام الذي يسود فيه حزبان اثنان مثلما هو الحال في بريطانية والولايات المتحدة الأمريكية.

وهناك افتراضات وقوانين سياسية كثيرة ما تزال تخضع للاختبار المتكرر عسى أن تتمخض عنها نظريات سياسية ذات نصيب عال من الصحة مثل بعض نظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، كعلم النفس، وعلم الاقتصاد، وفي هذا الصدد فإن مجموعات متكاثرة من علماء السياسة تعمل بكل تصميم مستخدمة أسلحة العلوم السلوكية، لتحقيق السمة العلمية المأمولة للدراسات السياسية.

---

(١) موريس دو فرجيه: الأحزاب السياسية، دار النهار، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤١٨،... ورداءة الترجمة العربية وحرفيتها الشديدة اضطرتنا لإدخال كلمات بين الأقواس لإيضاح المراد من كلام الكاتب.

ثالثاً: بين الفلسفة السياسية والفكر السياسي

وهكذا فكما ترى يبدو الفرق شاسعاً بين طبيعة ومجال كل من الفلسفة السياسية، والنظرية السياسية، ولكن يضيق هذا الفرق إلى حد التداخل ما بين طبيعة ومجال كل من الفلسفة السياسية والفكر السياسي. وإذا كنا قد عرفنا الفلسفة السياسية من قبل، وقلنا إنها تعتمد على التحليل العقلي في المقام الأول، إلا أن الفكر السياسي يتسع لأكثر من ذلك، إذ يشمل الاعتماد على مصادر معرفية أخرى من بينها الوحي السماوي، والمسلمات التقليدية الاجتماعية، والمباحث العلمية التجريبية.

ومن المفكرين السياسيين من يخوض في القضايا ذاتها التي يخوض فيها الفلاسفة السياسيون، إلا أن هؤلاء المفكرين يمزجون التعاليم الدينية مع النظريات العقلية، مع تجارب المجتمعات البشرية، مع المباحث العلمية التجريبية، ليقدموا لنا من خلاصة ذلك فكراً أكثر رحابة ومرونة وتماشياً مع الواقع الإنساني الذي اهتموا بوضع الحلول المثلى لمعضلاته.

وفي هذا الباب فقد وقع تركيزنا على قضايا الفلسفة السياسية، والفكر السياسي، بعيداً عن قضايا النظرية السياسية العلمية. وقد فضلنا استخدام مصطلحي الفلسفة السياسية، والفكر السياسي بمعنى متقارب بل متداخل، وقد نستخدم كلاً منهما في مكانه الأصح عندما يحتاج الأمر إلى تمييز، ولكن عنوان الباب بأكمله قد اخترنا له مصطلح الفلسفة السياسية، إذ إنه - انطلاقاً من التعريف السابق - يشمل في حناياه مجمل الفلسفة السياسية.

وأما فيما يتصل بالمادة الفكرية التي تم استعراضها في هذا الباب، فقد كنا بين خيارين اثنين: أولهما أن نتناول قضايا سياسية محددة، والثاني أن نتناول فلاسفة ومفكرين سياسيين بأعينهم ونقف على زبدة

إنتاجهم الفكري. وقد فضلنا الطريقة الثانية لأنها أنسب لكتاب أكاديمي يعد مدخلاً أولياً في الموضوع، فذلك أيسر للطالب الذي لم يتبحر بعد في قضايا الفكر السياسي، ولم تتبلور تلك القضايا في ذهنه بصورة واضحة.

ومع ذلك فقد أتبعنا تلك الاستعراضات بفصل خاتم، عرضنا فيه لأمهات القضايا وأصولها، وأبرزنا فيه الخيط الذي تغلغل بين مختلف الأفكار، وزدنا القول عن المفكرين الذين تعرضنا لهم آنفاً، وعرضنا لآخرين لم نعرض لهم من قبل.

وفي مادة هذا الباب كافة اجتهدنا في الوصول إلى المصادر والنصوص الأصلية لأقطاب الفلسفة والفكر السياسي، وأوردنا مقتبسات مباشرة عن تلك المصادر، ربما بدت طويلة في بعض الأحيان، ولكن عمداً فعلنا ذلك، إذ كان مقصدنا هو تدريب طلاب العلوم السياسية على الاستقاء مباشرة من النبع الأول، وألّا يكتفي بما يجده من مقتطفات ينقلها ناقل عن ناقل عن ناقل إلى عشر طبقات من النقلة والشُّراح والمعلقين، فيصبح بذلك كأنما يتنفس هواءً تنفسه عشرة أشخاص من قبله. ذلك فوق ما يحيط بالنصوص المنقولة، عن نصوص منقولة، من شبهة التعرض للتحريف والتصحيف والتجريد عن السياق الأصلي الذي وردت فيه.

الفصل الثالث

كونفشيوس:
الأخلاق والسياسة

مقدمة

عاش كونفشيوس فيما بين عامي (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م). وهو سليل أسرة كانت تحكم ولاية سونغ ولكن افتقرت الأسرة قبل مولد كونفشيوس، ولذا اشتغل هذا برعي الأغنام وتنسيق الحدائق العامة، وانصرف إلى تعليم نفسه تعليماً عميقاً مكنه من أن يباشر مهنة التعليم عندما بلغ الثانية والعشرين من العمر حين أنشأ مدرسة لتدريس أصول الأخلاق والفلسفة السياسية.

وهو واحد من عدد قليل من المفكرين الذين تركوا بصماتهم على الحياة الإنسانية على مر التاريخ. إذ استطاع إلى أقصى مدىً ممكن أن يصوغ الحياة الثقافية والسياسية والحضارية لأكبر أمم الأرض لما يزيد على ألفي عام.

ولا زال الأثر الكونفشيوسي عميقاً وبليغاً في حياة تلك الأمة التي تشكل أكثر من خمس سكان الأرض، هذا بالإضافة إلى تأثيره في أمم أخرى في تلك الناحية من الأرض. وكما في المثل السائر فإن المرء في

الصين قد يكون من أتباع الديانة التاوية أو الكاثوليكية أو الإسلام، ولكنه سيحمل مع ذلك بعض تأثيرات الكونفشيوسية، حيث لا يخطئ المراقب أبداً تأثيرات الفكر الكونفشيوسي العميقة على الجميع.

الأخلاق والسياسة

عايش كونفشيوس زمان اضطراب واحتراب عام في مجتمعه السياسي، هدد بأفول نجم الحضارة الصينية المتألق في ذلك الأوان، فقد ضعفت الحكومة المركزية ضعفاً شديداً، أغرى بها الإقطاعيين الذين اجتمعوا لمناوشتها وتكوين دويلات صغيرة مما ينهشون من أرضها، ومن جراء تلك الحروب المتواصلة سادت الفوضى وعم الفساد والانحلال حتى كاد أن يكون أصل الحياة في المجتمع.

واجترأ بعض المفكرين والمثقفين لتكوين وتعميم آراء جديدة تبرر الانحلال الخلقي حين دعوا إلى التخلي عن الأخلاق والفضائل باعتبارها لا تتصل بأحوال السياسة والوضع العام، فالدولة - كما قالوا - تنهض على أساس القوة الاقتصادية والعسكرية، وتؤدي وظائفها بقدر ما تملك من وسائل القوة، ثم يأتي انحدارها وانهيارها بحسب فقدانها لمقومات القوة ووسائل الضغط والعنف.

بإزاء ذلك التيار الفكري المتجرد من القيم الخلقية، نهض كونفشيوس ليؤكد ضرورة التزام الدولة وقيادتها بقيود الأخلاق المتينة، قائلاً: أن لا فرق في ذلك بين الدولة أو الأفراد العاديين في المجتمع، فالغايات المنوط تحقيقها بالدولة لا يجمل تحقيقها إلا بوسائل أخلاقية شريفة.

وأكثر من ذلك فقد ذهب كونفشيوس ليؤكد أن أقصر السبل لتنفيذ مهام الدولة هي السبل الأخلاقية المستقيمة، وقال: "إن الناس يحتاجون

في حياتهم إلى حسن التخلق والاستقامة، أكثر مما يحتاجون إلى الماء والنار، ولقد رأيت أناساً كثيرين يموتون غرقاً بالماء أو حرقاً بالنار، ولكن ما رأيت قط إنساناً مات بسبب من تمسكه بقيود الخلق والفضيلة»[١]. ففقدان الماء والنار والطعام قد يؤذي الجسم كثيراً، ولكن فقدان الخلق والفضيلة يؤذي العقل والروح معاً. هذا إضافة إلى ما أكده كونفشيوس من أن حسن الخلق هو أساس طبيعة الإنسان الأولى state of nature، فمتى فسد خلق الإنسان افتقد طبيعته الأولى واضطرب سعيه وتاه في مَهْمَهٍ لا هادي فيه.

إن نقطة انطلاق تقدم المجتمع البشري وصعوده سلم الحضارة تتمثل في التزام حكومته بحكم الأخلاق، وعدم الفصل بين الأخلاق والسياسة. وبذلك تضمن الحكومة أساساً صالحاً للاستقرار، والتجاوب مع الشعب، وتحقيق مطالبه، والتقدم به إلى الأمام، آمنة من محاذير الفساد والتآكل والانحلال. ذلك أن الشعب عندما يرى حكومته ملتزمة بهذا القيد المثالي، فإنه يمتلئ بالتفاؤل والنشاط ويندفع في سعيه لتحقيق طموحات الحياة بلا خوف من تسلط أو ظلم من جهة السلطان، أو من جهة أفراد الشعب الأكثر حظاً من القوة والغنى. وهكذا تتحقق غايات الوفاق الاجتماعي والرفاه الاقتصادي في أوساط جميع المواطنين.

نشأة الدولة

وهكذا فإن الدولة ليست أداة للقوة والبطش فحسب، كما أن السياسة ليست مجرد تعبير آخر عن علاقات القوة. وليس ثمة تناقض ما بين الأخلاق والقوة. وعلى عكس التصور الغربي السائد اليوم، والذي يرى

---

(١) Confucius (1938), The Analects of Confucius, Translated and annotated by Arthur Waley, George Allen Ltd., London, p.200.

أن الالتزام بالأخلاق يشكل بالضرورة خصماً من القوة السياسية، فإن كونفشيوس يرى أن الالتزام الأخلاقي يزيد من قوة الدولة وهيبتها وسلطانها.

ولا غرو فهو يرى أن الدولة نتاجٌ لمؤسسة البِرِّ والرحمة الأولى في المجتمع الإنساني، وهي الأسرة. وهو يصور هذه العلاقات الاجتماعية والسياسية كالآتي:

م	نوع العلاقة	درجة العلاقة	صلة تلك العلاقة بالأسرة
١	علاقة السماء بالأرض	درجة الطبيعة	سبب وجود الأسرة
٢	العلاقات المادية	درجة الحيوان	سبب وجود الأسرة
٣	علاقات الذكر بالأنثى	درجة الإنسان	سبب وجود الأسرة
٤	علاقات الزوج بالزوجة	درجة اجتماعية	الأسرة
٥	علاقات الأب بالابن	درجة أبوية	نتائج الأسرة
٦	علاقات الحاكم بالمحكوم	درجة سياسية	نتائج الأسرة
٧	علاقات الأعلى بالأدنى	درجة دستورية	نتائج الأسرة
٨	علاقات التقوى والأدب	درجة أخلاقية	نتائج الأسرة

فالعلاقات السياسية بأكملها وليدة لمجتمع الأسرة. وهي علاقات غير منفصلة عن علاقات المجتمع الأخرى. ويعتقد كونفشيوس أنه لكيما يحصل المجتمع على شكل مثالي من العلاقات السياسية، فلابد أن يؤدي كل فرد في المجتمع، دوره بشكل جيد في شبكة العلاقات الاجتماعية الأدنى، وهكذا فإن الدولة - حسب تصور كونفشيوس - ما هي إلا كيان مكبر لصورة الأسرة الصغيرة. وعلاقات الحكام بالمواطنين ما هي إلا علاقات رعاية وتربية وتوجيه في الأساس.

إن الدولة هي جزء من المجتمع، وهي مولود نشأ بشكل طبيعي عن تضافر العلاقات الاجتماعية وتوثقها، ولم تأت نتيجة لعقد اجتماعي صحيح أو موهوم بين المواطنين. كما لم تنشأ - في أصلها - نتيجة لاستلاب القوة بوساطة بعضهم وفرض أنفسهم حكاماً على الناس. صحيح أن هذا عارض قد يحدث، ولكنه لا يعبر عن طبيعة نشأة الدولة، ولا يحقق نوعاً مثالياً من الحكم، بل يشوه الصورة الأصلية التي ولدت عليها مؤسسة الدولة.

مهام الدولة

يتصور كونفشيوس أن مهمة الدولة الأولى هي حفظ النوع البشري من الانقراض، وذلك بإنشاء الحضارة الإنسانية على أسس تتماشى مع التوجيهات الإلهية وقوانين الطبيعة. وفي إجابة لكونفشيوس عن سؤال أحد أتباعه عن مبرر وجود الدولة، رد قائلاً: "حتى يكون هنالك طعام كاف للشعب، وجيش قادر على حمايته، وثقة من الشعب في قيادته"[١]. فهذه هي المقومات الأولى لبقاء الشعب على قيد الحياة الكريمة المتحضرة.

وإشارة كونفشيوس إلى مسألة الطعام إنما هي إشارة إلى الجانب الاقتصادي بأكمله في أداء الدولة، إذ كان الطعام في ذلك الزمان أهم جوانب الاقتصاد وأعظمها، وكانت الحياة كلها كفاحاً من أجله. وكانت الصين بالذات معرضةً لكوارث الطبيعة من فيضانات، وعواصف، ومجاعات أهلكت الحرث والنسل. ومن هنا جاءت تعليمات كونفشيوس بضرورة إلمام الحاكم بجوانب علاقة السماء بالأرض وبقوانين الطبيعة، والتصرف حسب مقتضيات تلك القوانين بكل حكمة وحصافة ممكنة، وإلا أهدرت سياسات الحاكم حياة الشعب.

(١) The Analects, p. 164.

وفي كتابات كونفشيوس عناية خاصة بهذا الجانب وتعليمات تفصيلية كثيرة في مجال تعامل الدولة مع العامل الاقتصادي، إذا ما أرادت ترقية رفاهية الشعب كما ينبغي، وإلا فإن مصير الدولة هو إلى الاضمحلال الأكيد حالما حادت عن مسايرة قواعد وقوانين الطبيعة الأولى وتنفيذها.

إن السماء والأرض - كما يعتقد كونفشيوس - يسهمان معاً في وضع القواعد والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ثم يأتي الحكام العقلاء ليواصلوا مهمة التطور بالتزامهم بقوانين الرب، وليبشِّروا بتلك القوانين، وليعلموها لطبقات الشعب كافة. وبهذا يمكن أن تتلاءم سياسات الدولة ككل مع القوانين الطبيعية الكبرى وتنضبط حياة البشر مع ما تمليه تلك القوانين.

وترتبط مهمة الحماية العسكرية ارتباطاً وثيقاً بالمهمة الاقتصادية للدولة، إذ إن الدولة لا تتمكن من تسليح نفسها تسليحاً جيداً ما لم تتمكن من إدارة اقتصادها إدارة سليمة، ليكون الفائض الاقتصادي كافياً للصرف على مهمة الدفاع عن حوزة الأرض والشعب، وإذن فأعظم خطر يهدد أمن الدولة، ويجعلها عرضة للغزو والانهزام هو فشل نظامها الاقتصادي في التماشي مع قوانين الطبيعة التي وضعها الرب، فعندئذ تلم بها المجاعات، وقد تجتاحها الهزائم العسكرية النكراء.

مهمة التعليم

ومع حديث كونفشيوس المستفيض عما سماه بقوانين الرب، إلا أن مذهبه السياسي هو مذهب علماني خالص، لا يهتم إلا بشؤون الحياة الواقعية بعيداً عن فضاءات ما وراء الطبيعة، أو ما بعد الحياة الدنيا. وقد أجاب من سأله عن الموت قائلاً: "إنك لا تفهم شيئاً عن الحياة، فكيف يتسنى لك أن تفهم شيئاً عن الموت". وأجاب آخر سأله عن التعامل مع

الأرواح قائلاً: "إنك عاجز عن التعامل مع الأحياء، فكيف يمكنك أن تتعامل مع أرواحهم بعد الموت؟". ولذلك فقد خصص كونفشيوس أفكاره وتعاليمه كافة للتعامل الواقعي مع قضايا الحياة اليومية التي يلقاها كل الناس.

وفيما عدا حديثه الغامض عن قوانين الطبيعة التي يضعها الرب، فإن تعاليم كونفشيوس كافة هي في عداد التعاليم الوضعية المحضة. فهو لم يدع النبوة، ولم ينسب لنفسه صلة خاصة بالملأ الأعلى، بل إنه ليعلن صراحة أحياناً أن الذي يضع قوانين السياسة والحكم هو الإنسان نفسه لا غير؛ لأن قوانين الرب توجد في داخل كيان الانسان، ولا يستمدها من أي جهة أخرى[١].

وأما وسيلة اكتشاف قوانين الحكم والسلوك السياسي فهي وسيلة التعليم النظامي. وقد دعا كونفشيوس إلى إنشاء طبقة عليا مستنيرة بنور العلم الخالص، تعطى وحدها مقاليد السلطة، فتضع قواعد الحكم والسلوك السياسي الصحيح ونظمه، وتصبح تلك الطبقة في سلوكها وتصرفها قدوة لجميع طبقات الشعب، فكل فرد من أفراد هذه الطبقة العليا هو رجل رشيد مهذب منضبط الخلق (gentleman)، لم يزده شرفاً أو مرتبة إلا علمه وخلقه، وذلك بغض النظر عن أصله أو أسباب ثروته وقوته، ومن هنا فإن مفهوم السمو الإنساني عند كونفشيوس، يختلف كثيراً عن تصور النخبة الأوليجاركية[٢]، في الفكر السياسي الغربي، كما يختلف عن مفهوم (السوبرمان) أو الإنسان الأعلى عند نيتشه[٣]

(١) Lin, Tutang, ed. The Wisdom of Confucius, Random House , New York, p. 17

(٢) الأوليجاركية هي الطبقة الغنية التي تملك مفاتيح السلطة كذلك، ومبرر امتلاكها للسلطة هو غناها لا غير.

(٣) فريدريك نيتشه فيلسوف ألماني عاش بين ١٨٤٤-١٩٠٠، وافترع مذهباً في القوة.

وأتباعه، وإن كانت به ملامح اتفاق كثيرة مع مفهوم الملك / الفيلسوف عند أفلاطون[١].

وكما فعل أفلاطون من بعد، فإن كونفشيوس قد بحث عن حاكم يعطيه شيئاً من السلطة، أو يعينه في مركز استشاري يسهم به في صنع قرارات الدولة وتوجيه مسارها. وبالفعل فقد ظفر كونفشيوس بمنصب كبير في دولة (لو) الصينية، يعادل منصب رئيس الوزراء، ونجح فيه نجاحاً فائقاً إلى حد أن دولة (شيل) المنافسة خشيت من أن تتفوق عليها دولة (لو) في الغنى والقوة، فأرسلت فرقة لهو راقصة إلى حاكمها، ألهته وأفسدته، حتى أهمل أمور الدولة، فتدهور شأنها، ولم يجد كونفشيوس عندها مفراً من الاستقالة، فذهب وأنشأ أكاديمية لتكوين شباب ناضج يقود أمور البلاد في المستقبل.

اجتمع لكونفشيوس في أكاديميته ثلاثة آلاف مريد من مختلف طبقات الشعب، إذ كان مؤمناً بأن أي إنسان بإمكانه أن يصبح عبر التعليم إنساناً رشيداً مهذباً (gentleman) لا يعوقه عن ذلك انحداره من طبقة مترفة أو فقيرة. وكان يقول في ذلك: "إنني لا يمكن أن أرفض أن أعلِّم أي أحد، حتى ولو جاء فقيراً يسعى على قدميه، ولا يملك ما يقدمه لي من أجر أكثر من قطعة لحم جاف"[٢].

وكان معنياً بشكل خاص بتكوين هذا النوع وترقيته من أبناء الطبقات المعدمة ليتولوا أمور الحكم في المستقبل، وفي ذلك بدا مختلفاً أشد الاختلاف مع تفكير أفلاطون الذي كان يزدري أبناء العامة من أصحاب المهن والحرف، ولا يراهم جديرين بشيء سوى تعلم حرف آبائهم. ويحكي التاريخ أن أنبغ تلاميذ كونفشيوس قد انحدروا من الطبقات الشعبية.

---

(١) سنتعرض لأفكار أفلاطون في الفصل التالي مباشرة بإذن الله.

(٢) Lin, Tutang, ed. The Wisdom of Confucius, Random House , New York, p. 17.

السياسة والقانون

إن تركيز كونفشيوس على رعاية أمر الأخلاق والتعليم قد أدى به في النهاية إلى أن يهمل أمر القانون، متوهماً أن التكوين الأخلاقي والعقلي السليم للإنسان، يكفي لترشيد سلوكه الاجتماعي والسياسي، بلا حاجة إلى ضابط من القانون. فالإخلاص أهم أثراً عنده من أثر التخويف بالعقاب.

وكان يرى أن الإنسان يمكن أن يعمل على تفادي العقوبات القانونية بكل ما استطاع من وسائل الحيلة والدهاء، ولكنه مع ذلك قد لا يعمل شيئاً لصالح الشعب، أما إذا كان مخلصاً فإنه يندفع بنداء من دواخله لفعل الخيرات. ومثل هذا الفرد المخلص ينبغي أن يسامح متى ما أخطأ، لأنه لا يخطئ إذا أخطأ إلا بحسن نية، فهو بذلك خير ألف مرة من الشخص الذي لا تهمه إلا مصلحته الذاتية الضيقة، ولا يتحرك إلا في نطاق تحقيقها.

ولكن مهما آمن كونفشيوس بأهمية الأخلاق والتربية، فإنه لم يهمل أمر الحكومة، ولم يؤمن بزوالها عندما يتكون الوازع الذاتي عند الأفراد. بل ظل يردد أن الدولة ورجالها من حكام وموظفين هم أساس تربية الشعب وتثقيفه وزرع الوازع الطيب فيه، فمن طبقة رجال الدولة تنبثق الأخلاق الأساسية لتسود الشعب.

وظل يدعو إلى طاعة الحكام وتوقيرهم لأنهم يكونون بمثابة الآباء في الأسرة إن استطاعوا أن يؤدوا واجبات القيادة والإدارة التي أوكلت إليهم. ثم يصبحون القدوة الحسنة التي تثقف العامة وتشذب سلوكها. هذا بالطبع إذا كان الحكام من أهل العلم والإحسان، ولكن في كل الأحوال فوجود الحكام خير من افتقاد قيادتهم، وخير من الفوضى وحياة الحروب، فظلم الحكام أقل سوءاً وبشاعة من حالة الفوضى والظلم العام.

خاتمة: أثر كونفشيوس التاريخي

إن الفكر السياسي لكونفشيوس هو في جوهره فكر إنساني خالص، اختلط بالأخلاق، وألزم السياسة قيود الفضائل والمثل العليا، بل دعا إلى استخدام السياسة وأدوات الحكم من أجل تعميق الفضائل والمثل العليا، فكان بذلك أقرب إلى فطرة الإنسان، ولذلك فقد اعتنقته ولا تزال تعتنقه أعداد لا تحصى من البشر.

فلما يزيد على خمسة وعشرين قرناً ظل الفكر الكونفشيوسي عميق التغلغل في حياة الشعب الصيني العقلية والاجتماعية، وتكرست كتبه كمقرارات دراسية كلاسيكية يبدأ بها نظام التعليم، ويُختبر فيها كل من يتقدم للوظائف العامة في الدولة. فأصبحت من ثم هي الموجه الأساسي لأداء الدولة عبر كل تلك القرون، حتى أصبح الإنسان الصيني إنساناً كونفشيوسياً مثلما هو صيني، أو كما يقول مؤرخا الفلسفة الصينية (شو شيا) و(ينبرغ شيا): "فإن الثقافة الصينية والتعاليم الكونفشيوسية إنما هما مترادفان إن لم يكونا شيئاً واحداً"[١]. وبحسب إنسان من المجد أن يصوغ ثقافة أمة بأسرها.

ولقد قامت في الصين حكومات، وسقطت حكومات، وبعض الحكومات الصينية قام على أساس من العداء الراكز للفكر الكونفشيوسي، ولكن مع ذلك فقد ظلت تعاليم كونفشيوس هي الموجه الأساسي للسلوك السياسي خلال تاريخ الصين، حتى إن الزعيم الصيني الأسبق ماوتسي تونغ، كان يوجه في النصف الثاني من القرن العشرين آخر حملاته السياسية ضد النفوذ الفكري الكونفشيوسي في

---

(١) Chu Chai & Winberg Chai , The Story of Chinese Philosophy, Washington Square Press, New York, 1961, p. 36.

المجتمع الصيني، باعتباره عاملاً معوقاً لتطبيق الأفكار الشيوعية في الصين[1]. وقد فشلت تلك الحملات فشلاً ذريعاً في اقتلاع أفكار كونفشيوس.

لقد كان كونفشيوس حقاً أحد أعظم المعلمين في تاريخ الحياة الإنسانية. وأسهمت تعاليمه بقدر مُعلًىً في ترقية حياة البشر وتلطيفها. ولكن لا يمنع هذا من ملاحظة أن التعظيم الفائق الذي لقيه الفكر الكونفشيوسي من قبل الشعب الصيني جيلاً بعد جيل، قد أدى إلى آثار سلبية في حركة انطلاق ذلك المجتمع وتقدمه، سواء على الصعيد السياسي أو الفكري.

فلقد تم استغلال تعاليم كونفشيوس التي تدعو إلى توقير الأسلاف وطاعة الحكام أسوأ استغلال بواسطة أولئك الحكام، حين فرضوا بموجب تفسيراتهم لتلك التعاليم وصاية قهرية على الشعب، صادروا بها حرياته وحقوقه في المشاركة السياسية، حتى إنه ليصدق اليوم أن يقال إن الصين لم تشهد في تاريخها المكتوب كله أي فترة للممارسة السياسية الديموقراطية، وإن الديموقراطية لا تاريخ لها في الصين، وإن الشعب الصيني لا يحتفظ بأي تقاليد ديموقراطية تاريخية.

أما من الناحية الفكرية فلقد أدى الانكفاء على كلاسيكيات كونفشيوس، والاكتفاء بترديدها عبر العصور إلى تعطيل حركة الكشف العقلي، وتحجير الحضارة الصينية على صيغة واحدة، مع الرفض الصارم لكل الواردات الفكرية من الخارج. وهذا هو الأثر ذاته الذي جره على أوربة تقديسها المبالغ فيه لأفكار أرسطو، وهو التقديس الذي تطاول

(١) عرفت تلك الحملات بحملات نقد كونفشيوس ولين بياو، والأخير كان نائباً للزعيم ماو وتمرد على زعامته.

عهده حتى موعد بزوغ فجر النهضة الأوربية الحديثة، كما هو الأثر ذاته الذي أصاب الحضارة الإسلامية إثر تعثر حركة الاجتهاد العقلي، وفشل محاولات تطويرالفكرالإسلامي اكتفاءً بدراسة آثارالعباقرة من الفقهاء الأولين.

الفصل الرابع

أفلاطون:
المدينة الفاضلة

مقدمة

عاش أفلاطون فيما بين (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م)، وشهد هزيمة أثينا في حرب البولوبونيز في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، كما شهد إعدام أستاذه سقراط على يد الحكام الديموقراطيين الأثينيين، فأثرت تلك الأحداث تأثيراً فاجعاً على وجدانه، فكرس بقية سنوات حياته لتجديد الروح الأثيني، وإفراز فكر سياسي قمين بتوجيه حياة الأثينيين في المسار الصحيح وفي هذا الفصل سنستعرض أبرز ملامح الفكر الأفلاطوني كما تبدى في كتابه الأكبر والأشهر (الجمهورية)، وذلك مع مقارنات طفيفة بما طرأ على تلك الأفكار من تعديلات جذرية في كتاب (القوانين) الذي كتبه أفلاطون في أخريات أيام حياته.

كيف تفسد الأنظمة السياسية؟

رأى أفلاطون أن الأنظمة السياسية لا تثبت على حال واحدة، وأنها تتغير بتغير أخلاق البشر. وأما السبب المباشر لتلك التغيرات فيرجعه

أفلاطون إلى نشوب الخلافات بين أفراد السلطة الحاكمة نفسها. وقبل أن يتحدث أفلاطون عن دولته الفاضلة فإنه قد ميز بين أربعة أنواع من الدول كلها فاسد في نظره وهي الدول: (١) التيموقراطية[١]، و(٢) الأوليجاركية[٢]، و(٣) الديموقراطية[٣]، و(٤) الطاغوتية[٤].

وفي تقدير أفلاطون فإن الفساد يدب في أركان الدولة المثلى عندما يغفل حكامها عن إدراك الأوقات المناسبة التي يحسن أن يتناسلوا فيها. ويقدم أفلاطون قانوناً معقداً يحكم مسألة تحديد الأوقات المناسبة للإنجاب ويقول: "فإذا كان حراسنا يجهلون قانون التوالد هذا، وجمعوا بين شبان وشابات في غير الوقت المناسب، لنتج عن هذا التزاوج أطفالٌ لا مواهب طبيعية ولا حظ لهم... ومن هؤلاء الأطفال سيختار الجيل الأقدم غيرهم لرئاسة الدولة، ولكنهم لما كانوا غير جديرين بها، فإنهم حالما يملكون سلطة آبائهم فسوف يبدؤون في تجاهلنا، ولا يقدرون التهذيب العقلي تقديراً كافياً"[٥]، وبسبب ضعف القدرات العقلية والمواهب العامة لهذا الجيل من الحكام فإنهم يندفعون إلى التنافس والعداء ويشعلون الحروب الداخلية ويصادرون أراضي الناس ويستعبدونهم.

---

(١) الدولة التيموقراطية يكون على رأسها حكام عسكريون يجهلون المبادئ السياسية المثلى.

(٢) الدولة الأوليجاركية تحكمها طبقة الأغنياء الذين يمتصون دماء الطبقة الفقيرة.

(٣) الدولة الديموقراطية هي حكومة الأغلبية، والأغلبية هم الفقراء والكادحون والعوام.

(٤) الحكومة الطاغوتية هي حكومة عدوانية تشن الحرب على شعبها وعلى الدول الأخرى.

(٥) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٤٦٠.

ويستمرئ هؤلاء الحكام مصادرة أموال الناس وانتهابها حتى تتكدس الثروات في أيديهم وتتغير تدريجياً قيم المجتمع ومثله العليا، فلا يصل إلى سدة السلطة إلا الأغنياء وهكذا يصبح المال هو القيمة الكبرى في المجتمع، وأساس تولي السلطة، ويقل من ثمّ تقدير الفضيلة " أليس بين الفضيلة والثروة ذلك الفارق الذي يجعل إحداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وضعتا على كفتي الميزان "[1]. ويسن الأوليجاركيون قانوناً يحدد مقدار الثروة الواجب توافرها عند من يطمع في تولي الشأن السياسي، ويزداد هذا المقدار كلما كانت الأوليجاركية أقوى، وينخفض كلما ضعفت تلك الطبقة، وهذا عيب فادح يجعل من حيازة المال المؤهل الحقيقي لمن يتولى السلطة: " فلنتصور ما يمكن أن يحدث لو كنا نختار ربابين السفن لقيادتها على أساس ثروتهم، ونستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لهم من تفوق في هذا المضمار "[2].

وبتطاول عهد الحكم الأوليجاركي يتكدس المال في أيد قليلة جداً تسرف في تبذيره، وتحرم منه الفقراء الذين ينهكهم الفقر والدين، ويفقدون كل شيء تقريباً، فيندفعون في ثورة عارمة يطيحون فيها بحكم الأوليجاركيين. ويقول أفلاطون في وصف ذلك: " إن الذي يحدث في أغلب الأحيان، حين يقف فقير هزيل لفحته الشمس المحرقة، في ساحة الوغى إلى جانب غني ترعرع في الظلال الوارفة، وتراكم على جسده الشحم الزائد، فلهثت أنفاسه وبدت عليه مظاهر العجز، فلابد أنه قائل لنفسه: إن هؤلاء الناس لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء. فإذا اجتمع الفقراء معاً في خُفية عن أعين الباقين، فسوف يقولون لأنفسهم، دون شك: إن هؤلاء الناس لا يصلحون لشيء، بل

(١) المصدر السابق، ص ٤٦٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٦٧.

إنهم جميعاً تحت رحمتنا"[١]. وهكذا تتجمع صفوف الثوار الضعفاء، لتصدم جسماً عليلاً مختلاً، وتلقي به عن عرش السلطة الفاسدة وتمرغه في حضيض الوحل.

هكذا تستولي جماهير الفقراء على السلطة وتضع معايير جديدة للعمل السياسي قوامها المساواة التامة بين الناس، وهي مساواة عشوائية متطرفة تجمع بين المتساوين وغير المتساوين على صعيد واحد، وحينها يصبح كل فرد في المجتمع حراً ليفعل ما يشاء، كما يشاء!

ومثلما كان حب المال هو آفة الأوليجاركية، فإن الحرية المطلقة تصبح آفة الديموقراطية، حين يغدو الأب نظيراً لأبنائه فلا يخشونه ولا يوقرونه، ويصبح العبيد متساويين مع المواطنين الأحرار، والأجانب مع سكان البلاد الأصلاء. بل إن البلوى تمتد وتصل إلى عالم الحيوانات المستأنسة حيث تتمتع بنصيب هائل من الديموقراطية: " وهو أمر لن يصدقه المرء حتى يشاهده بنفسه. ففيها تكون الكلاب ذاتها مشابهة لأسيادها، كما يقول المثل، وفيها ترى الخيول والحمير قد انتقلت إليها عادة السير في الطرقات سيراً طليقاً، شأنها شأن الأحرار من البشر، فتصدم من المارة من لا يفسحون لها الطريق، وهكذا يكاد كل شيء يتفجر حرية "[٢].

هذا الافتتان غير المأمون بالحريات المطلقة، يجعل الناس حساسين إلى أقصى حد، فيرفضون أي نوع من أنواع القانون أو الضبط أو الضغط، ولا يعود الناس يعرفون قدراً للفضائل ولا المزايا الفردية، ويتهاونون بكل القيم عدا قيمتي الحرية والمساواة المطلقة، ويندفع الحكام في طريق إرضاء شهوات الجماهير ومطالبها

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨٥.

المتعددة سبيلاً لنيل تأييد الدهماء، ويتحول الحكام إلى خطباء مفوَّهين، وتتحول الجماهير إلى هَتَّافة يطغى تصفيقها على كل صوت يعارض الحكام، ومن هنا يداخل الغرور قلوب هؤلاء الحكام، فيندفعون إلى التنكيل بالناس وسفك دمائهم، وينشئون جيشاً ضخماً من الحراس يكلفونهم بحمايتهم ضد الشعب الساخط عليهم. وهذه هي نهاية فصول مأساة الشعب، فرفض الشعب للقوانين ولطاعة الحكام أوقعه في النهاية في قبضة الحكام الطغاة، وهكذا تستجير الشعوب دائماً من الرمضاء بالنار!

الملك الفيلسوف

كانت تلك هي الصورة التراجيدية القاتمة التي رسمها قلم أفلاطون لقضية التغيير الاجتماعي والسياسي في الدولة. وبعد ذلك اعتنى أفلاطون بتفصيل القول في البديل الأفضل لهذه الأحوال المتردية.

هذا البديل هو مدينة أفلاطون الفاضلة التي يحكمها الملك/ الفيلسوف. إن شرور السياسة لا يمكن محوها ما لم ينتقل الحكم إلى أيدي الفلاسفة، أو أن تنتقل الفلسفة إلى عقول الحكام. وأفلاطون يحبذ الاحتمال الأول القاضي بأن يعمل المجتمع على تكوين فلاسفة في المقام الأول، ثم يوليهم مقاليد الأمور بعد اكتمال تكوينهم العقلي.

ولتنفيذ تلك الفكرة فقد وضع أفلاطون منهاجاً تربوياً وتعليمياً طويل المدى لإعداد الملك/ الفيلسوف الذي يحوز رجاحة العقل، وسلامة الطبع، ويسلك في رعيته مسلك الفضيلة والخير.

وأول خطوة في سبيل إعداد الملك/ الفيلسوف تكون بوضع الدولة لخطة لإنجاب أطفال أقوياء نجباء، وذلك عن طريق اتصال رجال

أقوياء بنساء صحيحات، فذلك خير ضمان لصحة النسل وسلامة بنيته العامة وصفاته الوراثية. ثم يؤخذ هؤلاء الأبناء من آبائهم ليربوا تربية جماعية (شيوعية).

ومنذ الطفولة الباكرة يعلم الأطفال الموسيقا، والرياضة البدنية حتى يجمعوا بين رهافة الإحساس والشجاعة وقوة الشكيمة. وحتى إذا ما بلغوا الثامنة عشرة من العمر توقفوا عن دراسة الموسيقا، وانقطعوا لمزاولة التمارين الرياضية لمدة عامين.

وببلوغ هؤلاء لسن العشرين يبدؤون في دراسة بعض العلوم غير التجريبية، مثل الحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقا؛ لأن هذه العلوم تنبه الحس الفلسفي لدى الطلاب، وتوجههم نحو تفسير الكون والوجود تفسيراً رياضياً منطقياً، وتعدهم لبلوغ مرحلة (الوصول) و(الحلول) الذي يمتلكون فيه ناصية المعارف الأزلية.

وفي المرحلة التعليمية الثالثة، التي تبدأ بسن الثلاثين، يواصل الطلاب ممن أثبتوا تفوقهم برنامجاً تعليمياً جديداً، ويعزل عنهم بقية الطلاب ليكونوا مجرد حراس للدولة، لا حكاماً لها. وفي برنامج المرحلة الثالثة هذا الذي يدوم لخمسة أعوام، يتعمق الطلاب في دراسة الفلسفة والجدل، ويتمرسون على نظرية المُثُل[١]، حتى يصلوا إلى المقدرة على اكتشاف حقائق الكون العليا.

---

(١) تعني نظرية المثل عند أفلاطون أن ما نراه في عالم الواقع من محسوسات ليس هو الحقيقة بذاتها، وإنما صورة إحساسنا بتلك الحقيقة، وشبح لأصل تلك الحقيقة المثالية. وإنما يمكن تحصيل تلك الحقائق والمثل المطلقة عن طريق التفكير الفلسفي العميق الخالص، الأمر الذي لا يتهيأ إلا للفلاسفة الفضلاء. ولمزيد من الشرح، انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، ص ٧٢ - ٧٦.

وفيما بين الخامسة والثلاثين والخمسين من العمر توكل لهؤلاء الشباب بعض المهام الرئيسية في إدارة الدولة والجيش. وبهذا يكتمل البرنامج الدراسي والتدريسي الطويل، ويصير هؤلاء الطلاب فلاسفة حقاً وحكاماً صالحين يتناوبون أداء مهام القيادة السياسية. وقد يتناوبون الحكم واحداً إثر الآخر، فيكون نظام الحكم في ذلك الحين (ملكياً)، أو يتناوبونه جماعة جماعة فيصبح الحكم حينها (أرستقراطياً). وكلا النظامين يظن أفلاطون أنهما نظامان صالحان، طالما ظل الحكام فلاسفة ممتازين بفضائل الكمال العقلي والنفسي.

العدالة

وأما أكبر واجب يناط بهؤلاء الحكام الفلاسفة فهو تحقيق مبدأ العدالة في الدولة. وإذا كانت العدالة تقترن دائماً في الأذهان بمبدأ المساواة، فإن العدالة الأفلاطونية تعني اللامساواة. وإنما تتحقق العدالة حين يقوم المجتمع على أساس التوازن بين طبقاته المختلفة، وتنصرف كل طبقة للتخصص في وظائف محددة لا تتعداها لغيرها. ويقول أفلاطون في هذا: "إن على كل فرد أن يؤدي وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها... دون أن يتدخل في شؤون غيره... (إن) العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمي فعلاً إليه، ويؤدي الوظيفة الخاصة به "[١]، فلا ينبغي للنجار والإسكافي مثلاً أن يتبادلا وظائفهما، ولا أن ينضم الصانع إلى فئة الجند، أو ينضم الجندي إلى فئة الحكام.

ووراء إصرار أفلاطون على ضرورة اقتصار كل طبقة اجتماعية على دور معين، يكمن إيمانه العتيق بأن الدولة مطابقة في تكوينها لتكوين الفرد

(١) جمهورية أفلاطون، ص ٣١٣ - ٣١٤.

البشري. فالنفس الإنسانية - في ظنِّ أفلاطون - لها ثلاث قوى رئيسية هي القوى: العقلية، والغضبية، والشهوانية. ويكون الإنسان معتدلاً وعادلاً كلما وازن بين هذه القوى الثلاث ولم يُفرط في استخدام أي منها. ويقول أفلاطون في هذا المعنى: "إن العدالة تتحقق في الدولة إذا ما قامت كل طبقة من الطبقات الثلاث التي تكونها بما يتعين عليها أداؤه... إن الدولة تكون عاقلة، شجاعة، حكيمة، بفضل ميول وصفات معينة تتوافر في تلك الطبقات ذاتها"[١].

وطبقات الدولة الثلاث التي يهتم أفلاطون بتحقيق التناسب والتوازن فيما بينها هي طبقات: الحكام، والحراس، والشعب. وأما مهمة الحكام، فهي مهمة القوى العقلية في المجتمع ويتولاها الفلاسفة، وأما مهمة الحراسة والدفاع، فهي مهمة القوى الجسدية ويتولاها الحراس أو الجند، وأما قضاء المهام الشهوانية، وتشمل قضايا المعاش والاقتصاد كافة، فتتولاها طبقات العامة أي عموم الشعب.

إن أي إخلال بهذه الخطة في تقسيم العمل يجرُّ الدولة إلى حالات الفوضى والاضطراب، ولذلك فلابد من إقرار مبدأ تقسيم العمل بحسم، ثم تدريب كل من طائفتي الحكام والجند على الخصوص على أداء مهامها بكل اقتدار. وأما عن طبقة الشعب فإن أفلاطون لا يعيرها أدنى اهتمام، فهي طبقة المحكومين لا طبقة الحكام، ولذلك فإنه لا يدرجها في نظريته التربوية السابقة، فهو قد مَرَدَ على احتقار تلك الطبقة، وما تقوم به من أعمال يدوية لا تحتاج إلى إعمال فكر عميق، كما أنه كان كافراً بالديموقراطية، ومعتقداً بحتمية التفاوت الطبيعي بين بني الانسان.

(١) المرجع السابق، ص ٣١٦.

الشيوعية

لقد كان أفلاطون واحداً من الرواد التاريخيين في الدعوة إلى المبادئ الشيوعية. ولكن الشيوعية التي دعا إليها كانت مقتصرة في تطبيقها على طبقتي الحكام والجند لا غير، واستثنى منها الشعب بوجه عام. فقد دعا إلى إعفاء طبقتي الحكام والجند من ألوان العمل الإنتاجي والاقتصادي كافة حتى يتفرغ أعضاؤها لمهام الحكم والدفاع، وحتى يتميز أداؤهم السياسي بالنزاهة والأمانة. كما كانت شيوعية أفلاطون - عكس شيوعية كارل ماركس فيما بعد - منحازة ضد الطبقات الشعبية، وداعية إلى ترقية أوضاع الطبقات العليا ممثلة في الحكام والجند.

وأولى دعائم شيوعية أفلاطون تتمثل في إلغاء مؤسسة الأسرة بين أفراد طبقتي الحكام والحراس، وهو يقول في هذا: "إن نساء محاربينا يجب أن يكُنَّ مَشاعاً للجميع، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم. وليكن الأطفال أيضاً مَشاعاً، بحيث لا يعرف الأب ابنه، ولا الابن أباه"[1]، ويعهد بهؤلاء الأطفال إلى مربيات يتكفلن بتنشئتهم تنشئة حسنة حسب الخطة الموضوعة لذلك.

ويُنشَّأُ هؤلاء الأطفال على حِسِّ الملكية العامة، وإنكار الذات، حتى يصبحوا أشبه ما يكونون بالفرد الواحد: " فعندما يشعر المرء منا بألمٍ في أصبعه مثلاً، فإن المجموع الذي يكوِّنه الجسم والنفس، والذي يخضع لمبدأ واحد يحكمه، يشعر بنفس الألم، ويتألم الكل مع العضو الجريح، ومن هنا نقول إن الإنسان يحس ألماً في إصبعه. وكذلك نقول عن كل عضو آخر في الإنسان إن الإنسان كله هو الذي يتألم، أو يُسِّرَ له الشقاء"[2].

(١) المرجع السابق، ص ٣٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥١.

وهكذا فشيوعية النساء والأطفال والممتلكات، بين الأفراد في طبقة الحكام والحراس هي أصل استقرار الدولة وانسجام مصالحها، وهي الضمان الوحيد لانتفاء الحسد والشقاق، ولمنع التكالب على جمع المال بين من أُوكل إليهم أمر إدارة الدولة والدفاع عنها.

القانون

عندما أنشأ أفلاطون كتاب (الجمهورية) ظن أنه قد أعطى الضمانات الكافية لقيام الدولة المثالية السعيدة التي لا تحتاج إلى ضوابط من ضوابط القانون العام. فالحاكم/ الفيلسوف قد استبطن في داخله ما هو أفضل من القانون، إذ إن دراسة الفلسفة قد منحته الحكمة الكافية لإعطاء القول الفصل في كل أمر يعرض له، أو يعرض لأجهزة الدولة المختلفة، وهذا أفضل - في نظره - من إنشاء القوانين الجامدة التي يمر عليها الزمن ويتجاوزها بأحداثه وملابساته وضروراته العديدة.

هذا الرأي الذي أثبته أفلاطون في كتاب (الجمهورية) عاد وتنازل عنه في بعض كتبه اللاحقة مثل كتاب (القوانين) الذي أسرف فيه كثيراً في تفصيل مواد القوانين وترتيب الجزاءات على مخالفتها. ويبدو أن أفلاطون قد يئس في خاتمة عمره من قيام الدولة المثالية التي بشر بها في (الجمهورية) أو كما لاحظ البروفسور يوسف كرم - فإن أفلاطون ربما اتجه إلى: "أن يستخرج من عقل الملك/ الفيلسوف الحكمة السياسية دفعة واحدة ليحلها محله"[1]. وهكذا أصبح القانون هو الحاكم لا الملك/ الفيلسوف.

إن القارئ لكتابي (الجمهورية) و(القوانين) - كما يقول تريفور

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١١١.

سوندز - ربما يعاني صعوبة في تصديق أن الشخص ذاته هو مؤلف الكتابين معاً[١]. لقد تبدلت مشاعر أفلاطون عندما طعن في السن، وانقلب تفاؤله ومثاليته تشاؤماً وواقعية. ولذلك فقد استعاض عن (يوتوبيا) كتاب (الجمهورية) بهذه القوانين المفصلة التي تحدد الواجبات والعقوبات، فطالما استغنى المجتمع عن الشيوعية، فلابد من شبكة كثيفة من القوانين والإجراءات التي تنظم حياة الناس، خاصة في جانبها الاقتصادي.

ومع أن أفلاطون كان يعطي الثروة المادية قيمة من الدرجة الثالثة في حياة البشر، وذلك بعد قيمتي الروح والجسد، إلا أنه اعتقد اعتقاداً لم يخالطه الشك بأن قضايا الثروة المادية هي التي تبعثر صفاء المجتمع، وتهدد استقراره، ولذلك فقد أسهب أيّما إسهاب في تفصيل القوانين التي تنظم عالم الاقتصاد.

وقد أعطى كتاب (القوانين) تفصيلات وافية أيضاً للعلاقات السياسية، فاقترح نظاماً انتخابياً على مرحلتين لاختيار الحكام والنواب البرلمانيين. وأعطى حق التصويت لكل المواطنين، ولم يقصره على طبقة بعينها من طبقات الأمة، ولكنه لم يجعل من الديموقراطية نظاماً لازماً للحكم.

ودعا إلى نظام سياسي مكون من العناصر الصالحة في النظام الاستبدادي الفارسي، والنظام الديموقراطي الأثيني، وذلك حتى تتحقق للمجتمع غايات الحرية والوحدة والحكمة، فـ: " إن هذا هو السبب الذي من أجله اخترنا نظامين سياسيين، أحدهما مستبد في أقصى درجات الاستبداد، والثاني ديموقراطي في أقصى درجات الديموقراطية. وذلك لنرى أي عناصر هذين النظامين يصلح لتكوين الحكومة الراشدة؟! لقد

(١) Plato The Laws. Translated with introduction by Trevor J. Saunders, Penguin Books, 1971, P. 27.

فحصنا عناصر الاستبداد المعتدل، وعناصر الديموقراطية المعتدلة، ورأينا كيف يمكن أن نحقق بذلك تقدماً رائعاً. أما إذا أخذنا أياً من النظامين الفارسي والأثيني على حدة، فإنهما يدفعان إلى التطرف في اتجاهين متناقضين ولايأتيان بخيرعلى الإطلاق"[١].

وقد وضع أفلاطون أسس هذا النظام الهجين، وأسهب كثيراً في تفاصيل إدارته. وجعل الدستور لا الملك هو أساس الحكومة، وقسم السلطات الحكومية بين الجهازين التنفيذي والتشريعي، واجتهد في محاولة حفظ درجة عالية من التوازن بين كل من القضاء، والسلطة، والجيش، والكهانة وغير ذلك من فعاليات الدولة الأساسية.

وعلى انحدار أفلاطون عن عالم التفاؤل والمثالية، إلا أنه احتفظ، كما لاحظ الدكتور محمد علي أبو ريان، بإيمانه الراسخ بفكرته الميتافيزيقية الأم، وهي الفكرة التي ترى أن مهمة الدولة الأولى هي مهمة تربوية عمادها إعداد النفس الإنسانية للحياة الأبدية بعد الموت، وأن نظام الدولة وقانونها يجب أن ينبثق عن العقل[٢].

خاتمة: أثر أفلاطون على الفكر السياسي

تلكم هي الملامح الأساسية من نظرية الدولة الأفلاطونية، إذ من الصعوبة بمكان أن يلم المرء بأطراف الفكر الأفلاطوني، وبخاصة في جانبه السياسي. لأن الفكر الأفلاطوني قد توزع على نقاط شتى، ثم إنه فكر متناقض في بعض مراكزه وأطرافه، أو كما يقول - بحق - الدكتور طه حسين: فإنه لـ: " عسير درس فلسفة سقراط، لأن سقراط لم يكتب

---

(١) Ibid , P. 155.

(٢) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٢٧٤.

شيئاً، وعسير جداً درس فلسفة أفلاطون، لأن أفلاطون كتب كثيراً، ولأن فهم هذه الكتب التي تركها أفلاطون وبقيت كلها وهي تنيف على الثلاثين ليس بالأمر اليسير، لأن هناك ضروباً من التناقض بين هذه الكتب من جهة، ولأن آراء الفيلسوف في بعض المسائل قد بلغت من الغموض والدقة حداً عظيماً »[١].

ومع أننا قد حصرنا القول على ما ورد في كتابي (الجمهورية) و(القوانين) فقد رأينا أي مبلغ من التضارب قد بلغته مضامين ذينك الكتابين، وقد دفع كل منهما اتجاهاً قوياً في الفكر السياسي، الاتجاه الأول هو الاتجاه المثالي الذي قام على أساس المدينة الفاضلة وهو الاتجاه الذي أرساه كتاب (الجمهورية)، وأما الاتجاه الثاني: فهو اتجاه المدرسة القانونية التي صاغت علم السياسة باعتبار أنه علم القانون الدستوري الذي ينظم علاقات المواطنين بالحكام والمؤسسات الحاكمة.

ولقد كان لمدرسة (الجمهورية) تأثير واضح على الإنتاج الفكري السياسي لفلاسفة مسلمين كبار شأن أبي نصر الفارابي الذي كتب على ذات المنهاج وحاول أن يصوغ حقائق الإسلام بما يتفق مع أصول الفكر الأفلاطوني وذلك كما يتبدى في كتابه الموسوم بـ (المدينة الفاضلة) الذي هو تعبير عن الفكر الأفلاطوني أكثر مما هو تعبير عن الفكر الإسلامي. وأما تأثير مدرسة (القوانين) فهو واضح في الصياغات الغربية الحديثة لعلم السياسة، وذلك قبل أن تكتسح الثورة السلوكية تلك الصياغات القانونية الطابع للعلم السياسي.

لقد اكتسحت الثورة السلوكية فيما اكتسحت مبادئ أفلاطون الكبرى حول الوجود، والتي كانت قريبة في أصلها من فكرة الأديان السماوية،

(١) طه حسين: قادة الفكر، دار المعارف، القاهرة، د. ت.، ص ٦٢.

فقد كان التصور الأفلاطوني للكون أنه يدور حول فكرة واحدة وهي فكرة الخير أو الإله أو ما سماه هو بـ (عالم المثل) الذي هو الأصل والذي يجب أن تقتفي أثره أفعال البشر؛ أي إنه كان يؤمن بوجود (حاكمية عليا) أعلى من حاكمية البشر لأنفسهم. وهو الأمر الذي تجاوزته الفلسفة الوضعية التي قامت عليها العلوم السلوكية، وهي الفلسفة التي تنفي عالم الغيب تماماً، وتنفي أي مرجعية أخرى لقيادة الإنسان، فيما سوى العقل والحواس.

ولكن أفكار أفلاطون الميتافيزيقية حول عالم المثل قد حظيت في العقود الأخيرة بجهود بعض كبار الفلاسفة الذين حاولوا إحياءها وتجديدها من أمثال البروفسور ليو ستراوس، والبروفسور إيريك فوغلين، والبروفسور رالف تيرنر، والبروفسور محسن مهدي، وغيرهم من كبار الفلاسفة السياسيين المعاصرين، الذين كافحوا أو ما زالوا يكافحون سطوة العلوم السلوكية، في محاولة لإحداث نوع من التوازن ما بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية.

الفصل الخامس

أرسطو: ظاهرة الدولة

مقدمة

يعدُّ أرسطو(٣٨٤-٣٢٢ ق. م) أحد أعظم الفلاسفة اليونانيين، إن لم يكن أعظمهم على الإطلاق. وقد تلقى دراساته الأولى على يد أفلاطون، وخاض بحوراً من الثقافات والمعارف المتنوعة؛ إذ توفر على تحصيل المعارف الفلسفية، والمنطقية، والأخلاقية، والسياسية، والأدبية، ودراسات العلوم الطبيعية الحيوية. ومع أنه تأثر كثيراً بالمبادئ الفلسفية الأفلاطونية، إلا أنه عاد واختلف جذرياً في كثير من آرائه عن الآراء الأفلاطونية التي وردت في كتاب (الجمهورية). وقد طور أرسطو بعض نظرياته، على الخصوص، بناءً على نقد الأفكار الأفلاطونية على الخصوص ومعارضتها.

الإنسان والدولة

أصدر أرسطو حكمه فيما يتصل بحالة الطبيعة الأولى عند الإنسان في عبارته الشهيرة: "الإنسان حيوان سياسي بطبعه"[1]، بمعنى أن الإنسان

(١) Aristotle's Politics. Translated by Benjamin Jowett, London Press, Oxford, 1908, p. 28.

يميل بطبعه للعيش الجماعي مع بني جنسه. وعن هذا الميل الطبيعي تولدت في النهاية مؤسسة الدولة وأدوات الحكم.

وفي رأي أرسطو فإن ميل الإنسان للعيش الجماعي مع غيره من بني البشر، يشبه ميل الحيوانات الأخرى للعيش مجتمعة مع أجناسها وأشكالها، غير أن الإنسان يمتاز عن الحيوانات بامتلاكه للمقومات والمثل الأخلاقية، كما يمتلك أدوات التحليل العقلي التي تقوده للوصول إلى غايات الحياة الفضلى. وبذلك يختلف ويفترق عن مجتمعات الحيوان، التي هي في الأساس مجتمعات غاب.

غير أن هذه الميزات الإنسانية (مقومات الأخلاق والعقل) غير كافية بحد ذاتها لترشيد حياة الإنسان، فهي بحاجة إلى مؤسسة (الدولة) حتى تنمو وتتطور وتكتمل وتصل بالإنسان إلى تحقيق السعادة الوجودية. يقول أرسطو: "لقد غُرست هذه الفضائل فينا بوساطة الطبيعة. ولقد تمت تهيئتنا عن طريق الطبيعة لاستقبال هذه الفضائل، ولكن العادة والممارسة هي التي تصل بهذه الفضائل إلى درجة النضج والاكتمال"[١]. وإذا لم يكمل الإنسان إنضاج هذه الفضائل في ذاته فإنه لا ينحدر إلى مرتبة الحيوان فحسب، بل إلى ما دون ذلك من الحياة الوحشية التي لا تطاق. فالإنسان الذي يعيش خارج مؤسسة الدولة هو الوحش المفترس بعينه.

إلى تلك الدرجة البالغة من الأهمية يصور أرسطو وضع الدولة في حياة البشر ومكانتها، وهو القائل في هذا الصدد: "إن وجود الدولة سابق بطبيعته لوجود الأسرة والأفراد"[٢]. وإذ يشعر أرسطو بغرابة هذه الفرضية فإنه يعود لتوكيدها قائلاً: إن وجود الأفراد سابق بالطبع لوجود الدولة،

(١) Aristotle, Nicomachean Etheics. Translated by Ostwald, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1967, p. 33.

(٢) Aristotle's PoliticsP. 29.

ولكن خير الأفراد وسعادتهم يترتب ويتوقف على وجود الدولة؛ فهي الأداة التي من دونها لا يتيسر لهم الوصول إلى الحياة السعيدة اللائقة بكرامة بني الإنسان.

ولما كان أرسطو يركز كثيراً على موضوع (الغايات) العليا، فإنه يعود ليميز بين ثلاثة أنواع من الغايات العليا التي يسعى الناس لبلوغها في حياتهم، وهي:

أولاً: حياة اللذة

وهي مهوى أفئدة الدهماء، والسُّوقة، والرِجْرجة، والعبيد، والحيوانات. إذ لا يطلب هؤلاء أكثر من المتاع الحسي الغليظ، الذي يؤدي الاستغراق فيه إلى أن يفقد معناه في النهاية.

ثانياً: حياة الشرف والمجد

وهي مطلب عِلْية المجتمع المدفوعة بالحماسة، والتواقة إلى العلياء ونيل المجد والكمال الاجتماعي.

ثالثاً: حياة الحكمة والتأمل الفكري

وهي حياة العقلاء الراشدين الذين هذبت سجاياهم وشذبت بوساطة التعليم والثقافة. وهؤلاء مهما استمتعوا بالأعراض الدنيوية المادية مع الآخرين، فإنهم لا يحسون بالسعادة ما لم ينصرفوا إلى رياضة العقل، وإدمان الدرس، والفحص، والتأمل. ومثل هؤلاء العقلاء مهما أصيبوا بالابتلاءات والكوارث، فهيهات هيهات أن ينقص ذلك من قدر سعادتهم واستمتاعهم بدنيا الحياة العقلية.

وإن هؤلاء هم الفضلاء الذين تسعى الدولة للأخذ بأيديهم لتصل بهم إلى دنيا الكمال العقلي الحقيقي، وهؤلاء هم البشر الذين يستحقون فعلاً

أن يسموا بالبشر، وأما من عداهم فإما رجرجة غوغاء، وإما أبطال مزيفون، وكلا الصنفين لا يصلح للعمل السياسي، لا في صفة الحكام، ولا في صفة المواطنين!

كيف نشأت الدولة؟

لقد تأثر أرسطو كثيراً بنشأته عالم أحياء، وابناً لطبيب ماهر، ولذلك فإنه عادة ما يلجأ إلى التحليل التطوري الذي يصف مختلف الظواهر وهي في عملية التطور أو نتاجاً لعملية تطور، مثل تطور الكائنات الحية. وفي خصوص نشأة الدولة يحدثنا أرسطو بأنها انبثقت عن اتحادات أقل منها حجماً[1]، أولها هو اتحاد الأسرة، فالأسرة هي أول اتحاد لازم الجنس البشري عند ظهوره على الأرض. وعنه تولد اتحاد أكبر هو اتحاد (القرية) التي تتألف من عدة أسر تعيش بعضها بمقربة من بعض.

ويلاحظ أرسطو أن اتحاد القرية لم ينشأ عنه اتحاد سياسي؛ لأن هدف الأسر والقرى كان اقتصادياً بالدرجة الأولى، يرمي إلى توفير حاجات الاستهلاك اليومي، ولا يعنى بما هو أكثر من ذلك. ولكن مع اتحاد القرى بعضها مع بعض ظهرت (المدن) حيث مثلت كل مدينة، دولة كاملة، تسمى دولة (المدينة) (city - state) وهنا أصبح هم الدولة أكبر من مجرد توفير حاجات الاستهلاك، كما لم تعد الروابط بين الأفراد هي مجرد روابط الدم والقرابة، وإنما روابط المواطنة والمشاركة السياسية فهي الأهم في هذا المنحى.

والمواطنون - عند أرسطو - هم فقط مجموعة الرجال اليونانيين الأحرار. وقد استثنى بهذا التعريف دوائر واسعة من سكان الدولة هم

(١) Ibid ,P30.

النساء، والعبيد[(١)]، والأطفال. فالنساء في رأي أرسطو أضعف عقلاً من الرجال، وينبغي أن يتجنبن الخوض في أمور السياسة تماماً، ليفرغن لرعاية الأزواج والأبناء.

وأما العبيد فقد أورد أرسطو نظرية كاملة في شأنهم تحدث فيها عمن سماهم العبيد بالطبيعة، والعبيد بالقانون، حيث زعم أن بعض البشر هيأتهم الطبيعة ليكونوا عبيداً، يستخدمون أجسادهم ويعطلون عقولهم وإراداتهم. والعبيد - عند أرسطو - مجرد آلات للاستخدام، ولا منفعة فيهم إلا قدراتهم الجسمية وحدها، ومنفعتهم هي شبيهة جداً بمنفعة الحيوان المستأنس؛ ولا فرق يذكر بين العبد والحيوان المستأنس، إذ كلاهما آلتان للاستخدام وهؤلاء (العبيد بالطبيعة) يُعدُّ الرق في حقهم نافعاً بمقدار ما هو عادل. وأما (العبيد بالقانون) فهم الذين يتم أسرهم في الحرب، وهؤلاء قد يكونون على كفايات عقلية ونفسية عالية مثلهم مثل الأحرار، ولكن طالما وقعوا في أسر الرق بحكم القانون، فإن الرق يصبح ههنا مبدأً عادلاً حقاً[(٢)].

وهكذا قرر أرسطو أن الذكور الأحرار هم وحدهم الذين يحق لهم شرف المواطنة، وأنهم الذين تقوم على أكتافهم مؤسسة الدولة ويستقر نظامها العام. وذلك لأنهم هم وحدهم الذين تسمح لهم أوقات فراغهم ببحث الأمور السياسية، وتأملها، وسبر أغوارها، ثم الاجتماع لمناقشتها واتخاذ القرارات بشأنها.

---

(١) ظاهرة العبيد في المجتمع الأثيني ظاهرة ملفتة للنظر، إذ كان عدد المواطنين الأحرار في أثينا نحو مئة ألف شخص في حين كان عدد العبيد نحو أربع مئة ألف عبد، أي بمعدل أربعة عبيد لكل مواطن حر، وقد كلف العبيد بالقيام بأعمال الخدمة المنزلية وسائر المهام اليدوية كافة، هذا في حين تفرغ المواطنون الأحرار للقيام بالمهام الذهنية والفلسفية التي من بينها مهام الحكم والسياسة.

(٢) Aristotle's Politics, P31-36.

ويفضل أرسطو أن تكون مساحات الدول صغيرة محدودة، وألا يزيد عدد سكانها على مئة ألف مواطن، وذلك حتى يتعارف هؤلاء المواطنون تعارفاً جيداً، ويسهل اجتماعهم لمناقشة القضايا الطارئة. وأما إذا زاد عدد المواطنين على ذلك الحد فلا بأس باستخدام وسيلة الإجهاض لمنع نمو العدد. كما أوصى أرسطو في هذا الصدد بضرورة إعدام المشوهين، وفاقدي الفاعلية الذين لا يرجى منهم الإسهام في الخير العام.

وأما الوظائف والمهن فتحددها حاجات الناس، وهي الزراعة، والصناعة، والتجارة، والجندية، والحكم. ويجب أن تتفرغ كل جماعة لأداء وظيفتها بدقة ولا تتعداها إلى اختصاصات غيرها، كما يجب أن يتفرغ (المواطنون) - وهم اليونانيون الأحرار فقط - من أي مهنة أخرى إلا مهنة العمل السياسي العام، هذا في حين يقوم الأرقاء وأصحاب المهن الأخرى بمؤونة الوظائف الأخرى نيابةً عن الحكام.

ولم يجرد أرسطو طبقة المواطنين والحكام من حق الملكية الخاصة، ولم يدع إلى شيوعية النساء والأطفال كما دعا إلى ذلك أفلاطون. فقد قرر أرسطو أن حق الملكية الخاصة حق طبيعي؛ لأن الإنسان بفطرته الأصيلة يحب الاستحواذ والتملك. ومع أن أرسطو قد شجب الأنانية والجشع شجباً شديداً، إلا أنه طالب بالتفرقة بين حب الإنسان للملكية الخاصة، وبين الطمع والجشع، باعتبار أن الشعور الأول شعور طبيعي فطري غريزي، في حين أن الثاني شعور متطرف متجاوز للأصول.

وطالب أرسطو بتعويد الناس وتشجيعهم - عبر برامج التعليم المستمرة - على الحرص على استخدام ممتلكاتهم الخاصة في سبيل خير المجموع[١]. فهذا السبيل في نظره خير سبيل لخدمة المجتمع والأمة.

---

(١) Ibid .P. 62.

وأما تحريم حق الملكية الخاصة ومصادرة ممتلكات الأفراد ووضعها في يد المجتمع الذي دعا إليه أفلاطون، فهو عند أرسطو عين الخطل، وذلك: " لأن المال المملوك للجميع هو مال سائب لا يملكه أحد، فلا هو لبعض الأفراد، ولا هو لمجموع الأفراد "[١]. وقد أباح أرسطو أن يمتلك الحكام العقارات، ولكن لم يسمح لهم بمباشرة العمل الاقتصادي في أي مهنة من المهن.

الدولة الدستورية

لقد قدم أرسطو في كثير من نواحي كتابه (السياسة) فكراً محافظاً، نافراً من الطفرات والتحولات والانقلابات السياسية، وداعياً إلى احترام العرف الاجتماعي السائد واتخاذه بمنزلة دستور وقانون عام للحياة. ولذلك فقد انتقد أرسطو اتجاهات أفلاطون المثالية لتكوين دولة تسيرها أفكار الملك/ الفيلسوف وآراؤه، وتتجاهل القانون.

وفي رأي أرسطو فإن العرف الاجتماعي يسجل تجارب الأجيال المتقادمة، ولذلك فينبغي عدم الاستخفاف به، أو تجاوزه، أو محاولة تغييره بشكل فوري؛ لأن العرف يغير نفسه، ويطورها ببطء شديد عبر الأزمنة المتطاولة. وهو كفيل باستقرار المجتمع ومنع تعثره واضطرابه حتى لو كان عرفاً خاطئاً، ولذا ينبغي أن يترك أمر تغييره لظروف الزمان وحسب.

إن الدولة الدستورية المستقرة هي تلك التي ترعى العرف رعاية تامة، وتجعل من القانون السيد الأعلى للمجتمع، ولا تضع في مكان القانون ومقامه لا ملكاً فيلسوفاً ولا غير فيلسوف. وحتى الملك الذي نال درجة

(١) Ibid ,P. 63.

الاجتهاد في الفلسفة واستخدام فن الدياليكتيك فلا معْدَى له من أن يلتزم بحكم القانون. ولا يرى أرسطو أي تناقض في ذلك، فالتزام الفيلسوف بالقانون هو التزام بمقتضيات الفلسفة ونداءات العقل المحض المجرد عن الميول والأهواء.

ولم يركز أرسطو على شكل الحكم بقدر ما ركز على محتواه؛ فمن ناحية الشكل قسم الحكومات إلى ستة أقسام، ثلاثة منها صالحة، لا تلبث أن تتولد من حناياها ثلاث حكومات فاسدة. وهكذا جاء التقسيم الأرسطي للحكومات في هذا الشكل الثلاثي المتقابل:

حكومات صالحة	حكومات فاسدة
١ - ملكية (حكومة الفرد الواحد الصالح)	١ - طغيانية (حكومة الفرد الواحد الفاسد)
٢ - أرستقراطية (حكومة القلة الصالحة)	٢ - أوليجاركية (حكومة القلة الفاسدة)
٣ - جمهورية (حكومة الكثرة الصالحة)	٣ - ديموقراطية (حكومة الكثرة الفاسدة)

وفي رأى أرسطو فإن الحكومة الملكية التي يقف على رأسها فرد متسم بالفضائل كافة، وعلى رأسها فضيلة العدل، لا تلبث إلا أن تنقلب مع مضي الأيام إلى حكومة طغيان يرأسها دكتاتور باغ طاغ يجرد الناس من حقوقهم السياسية الأساسية ومن ممتلكاتهم المادية الفردية.

وأما الحكومة الأرستقراطية التي عمادها طبقة حاكمة من النبلاء الفضلاء فما أسرع ما يتحول قادتها إلى طبقة من الأوليجاركيين الاحتكاريين، الذين لا ميزة لهم إلا غناهم الفاحش وتكديسهم للأموال، وهو الأمر الذي لا يزال يدعوهم إلى مزيد من الطمع والجشع وظلم الرعية.

وأما الحكومة الجمهورية، التي توسع من حجم الطبقة الحاكمة بقدر الإمكان، مع مراعاة خاصة لمبادئ (الحرية) و(المساواة)، فإنها سرعان

ما تنقلب مع مرور الزمن إلى دولة ديموقراطية، تستند إلى الكثرة الديماغوغية التي تتطرف في دعاوي الحرية والمساواة، بما يقود إلى اختلال النظام العام للدولة وشيوع الفوضى في أرجائها.

ويشوب فكر أرسطو بعض الاضطراب البين في نقطة المفاصلة بين نظامي الحكم الملكي والحكم الجمهوري. غير أنه عموماً يفضل الحكومة المختلطة[(١)]. فالنظام الملكي ربما كان الأفضل، غير أن الفرد الذي يحوز الصفات المثلى المطلوبة لهذا المنصب قلما يوجد في الحياة. ولذلك فمن الأفضل إعطاء الحكم لمجموعة من الأفراد تتكامل في جمعهم هذه الصفات النادرة الوجود في شخص واحد.

وفي الواقع فقد اهتم أرسطو بشروط الحكم الصالح ومقوماته أكثر مما اهتم بشكله أو تركيبته الظاهرية. وأهم الشروط التي أوردها في هذا الصدد تتمثل في الآتي:

١- أن يكون الحكم قانونياً

بمعنى أن يكون القانون هو السيد الأعلى المطاع، وأن تكون إجراءاته هي التي تحكم سير دولاب الدولة والمجتمع، وأن تظل رغبات الحاكم نفسه محكومة بالقانون، وكذلك رغبات الرعية.

٢- أن ينال الحكم رضا الشعب

فلابد أن تتجاوب الحكومة مع رغبات الشعب، وأن تنال رضاه ومساندته، وألّا تضع الجيش مكان الشعب. أي ألّا تعتمد في بقائها واستمرارها على الجيش أكثر من الشعب.

---

(١) Ibid ,. P 146-162..

٣- أن يحقق الحكم صالح المجتمع

أي ألّا تسخر الحكومة موارد الدولة في استهداف تحقيق مصالح الطبقة الحاكمة وحدها، وإنما تسخرها لصالح رغبات الشعب كله بكامل فئاته وطوائفه وطبقاته[١].

ولا بد من توفر هذه الشروط الثلاثة مجتمعة حتى يعد الحكم مثالياً صالحاً. ومن ثمَّ فلا يعد حكماً دستورياً صالحاً ذلك الذي يتقيد بأحكام القانون، ولكنه يفشل في تحقيق صالح الشعب العام، كما لا يعد حكماً دستورياً ذلك الذي يستهدف مصلحة الشعب، ولكنه يقوم على الاستبداد، وينتهك مبادئ القانون وأحكام القضاء.

وأخذاً بمبدأ الوسط الذهبي[٢] عند اليونان، ينادي أرسطو بإقامة طبقة وسطى ذهبية يسميها بالطبقة الدستورية، قوامها ملاك العقارات المتوسطة الحجم الذين يعيشون من ريع هذه العقارات، ولذا يملكون قسطاً كافياً من الفراغ يكرسونه للعمل السياسي. ولا يعني بذلك الفراغ المطلق، وإنما الفراغ الذي يكفي فقط لعقد الاجتماعات المهمة التي تشرف على تطبيق قيم الدستور ومبادئه.

ويمكن القول بأن هذه الطبقة الحاكمة تشكل قاسماً مشتركاً بين (الأوليجاركيين) و(الديموقراطيين)، وتمثل بذلك ضمانة لكي يرضى بها

---

(١) Ibid ,. P 146-162..

(٢) مبدأ الوسط الذهبي الذي قال به قدامى اليونان يتلخص في أن الفضيلة وسط بين رذيلتين؛ هما الإفراط والتفريط في أي أمر من الأمور. فالشجاعة مثلاً تعد الوسط الذهبي بين رذيلتي الجبن والتهور. والطموح وسط ذهبي بين الخصومة الفاجرة والملق الرخيص. ولكن هذا المبدأ يفشل - كما هو واضح - في تحديد أمر بعض الفضائل، إذ إن (الحق)، باعتباره فضيلة، ليس وسطاً ذهبياً بين رذيلتين، وكذلك الصدق فهو ليس وسطاً بين الكذب وشيء آخر.

الشعب، طالما أنها وصلت بين القطبين المتطرفين (حكم الفرد، وحكم الغوغاء)، وكونت بذلك الكتلة الأضخم بين الكتل الشعبية، التي تكون خير حافظ لعهد الدستور؛ وذلك لأن المسافة الفاصلة بين هذه الكتلة، وبين الطبقات الأخرى، هي أقرب وأقصر من المسافة بين كل نقيض وآخر من تلك الطبقات. وهكذا تظفر الكتلة الدستورية أخيراً بثقة كل نقيض لها من طبقات الشعب الأخرى، بأكثر بكثير مما يثق كل نقيض من هذه الطبقات في النقيض الآخر له.

مصدر القانون

لقد قرر أرسطو أن العرف هو المصدر الأصيل المستقل للقانون. ولذلك فقد وقف بقوة ضد طائفة السوفسطائيين[1] الذين توفروا على نقد الثوابت الاجتماعية والعمل على تقويض أسسها، مؤكدين فقط على صلاحية القوانين الكونية العامة للطبيعة، حتى ذهب كبيرهم (أنتيفون) إلى أن القانون إنما هو نتاج للعرف والاتفاق بين الناس، ولم يكن وليداً قط للناموس الطبيعي العام، ولذلك فإن بإمكان المرء ألّا يلتزم به طالما أنه لم يشارك في وضعه ابتداءً. ولكن طالما ألزمه المجتمع غصباً بطاعة ذلك القانون، فإن أفضل وسيلة يتعامل بها المرء هي أن يرعى القانون ويحترمه أمام أنظار الناس، حتى إذا فقد الرقيب وخلا بنفسه، يكون عندئذ في حل من طاعة القانون، ويمكنه أن يتبع بدلاً عنه أوامر قانون الطبيعة وهي تلك الأوامر الخالدة التي توحي للمرء بأفضل السبل للحفاظ على مصالحه الذاتية وتحقيقها وتطويرها حتى ولو تعارض ذلك مع المصالح العامة.

---

(١) السوفسطائيون نمط من المفكرين اليونانيين درجوا على استخدام المنطق بطريقة فاسدة ولكن من شأنها أن تنطلي على أذهان بعض الناس، وبذلك يتمكنون من أن يقنعوا سامعيهم بصحة استدلالاتهم على صحة نتائج هي فاسدة في واقع الأمر.

وإزاء هذا التطرف السوفسطائي البالغ حيال القانون وقف أرسطو وقفته الصلبة، التي فند بها أقاويلهم واستعاد بها مقام القانون. ولأجل تحقيق ذلك الغرض كرس أرسطو فصولاً كثيرة في كتاب (السياسة) بيَّن فيها أهمية القانون، وضرورة مراعاة أحكامه من أجل استقرار الدولة، وتحقيق الصالح العام، ومن ثمّ الصالح الشخصي لكل فرد من أفراد الشعب.

وفي نظر أرسطو فإن الحكمة الجماعية للشعب، وهي ما يسمى عادةً بالعرف، تعد أسمى من حكمة الفيلسوف الكامل، وأهدى مما يأتي به أعظم المشرعين القانونيين؛ وذلك لأن أفراد الشعب مهما قل كسبهم من العلم وهم فرادى، فإنهم عندما يجتمعون يكمل بعضهم بعضاً، ويسهم كل امرئ بما فهمه من جوانب المعضلة، حتى إذا أدلى كل بدلوه تجمع منجم أفكار غني يصبح في النهاية أفضل وأوثق مصدر لوضع القانون.

وإنما يشير أرسطو هنا إلى أهمية التعليم في مجال صيانة القانون؛ وذلك لأن التعليم يجب أن يصوغ الحس العام للشعب، بحيث يحترم العرف وقواعد القانون. يقول أرسطو في ذلك: " إن أفضل القوانين على الإطلاق تنقلب إلى لغو غير مُجْدٍ، إذا ما كانت مبادئ الأخلاق والتربية لا تتواءم مع المبادئ السياسية في الدولة الديموقراطية أو الأوليجاركية، وينبغي أن يكون واضحاً أنه إذا حاد مواطن واحد عن طريق القانون، فإن الدولة نفسها عندئذ تشارك في هذا الإخلال بحكم القانون"[١].

فصل السلطات

وبعد ذلك عَرض أرسطو إلى نظرية هامة في مسألة التكييف الدستوري للدول المختلفة، وهي النظرية المعروفة بنظرية فصل السلطات العامة

---

(١) Ibid , P.215.

للدولة. وأكد أن الدول تختلف أساساً باختلاف العلاقات بين سلطاتها الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية.

وأهم هذه السلطات الثلاث، في نظره، هي السلطة التشريعية؛ وذلك لأنها تباشر مهامَّ عظمى تتعلق بتعيين الحكام ومحاسبتهم، وسنِّ القوانين، وحسم قضايا إعلان الحرب، وعقدِ معاهدات السلام، وإصدار أحكام الإعدام، والنفي، ومصادرة أموال الأفراد. وتتشكل السلطة التشريعية إما من الشعب بأكمله في جمعيته العمومية، أو بانتخاب نواب يمثلونه في مجلس تشريعي. وفي الحالة الأخيرة يجب أن يصل جميع الناس عن طريق التعاقب إلى عضوية هذا المجلس التشريعي.

وهنا قرر أرسطو أن اجتماع المواطنين برمتهم في الجمعية التشريعية العمومية يتحتم في الحالات ذات الأهمية القصوى مثل انتخاب الحكام الجدد، ومصادقة الأوامر التشريعية، وإقرار حالتي الحرب والسلام، ومحاسبة الحكام. وفيما يمكن أن تترك القضايا الأقل شأناً مثل المصادقة على أحكام الإعدام، والنفي، والمصادرة، واقتراح القوانين، للمجلس التشريعي المنتخب.

وأما السلطة الثانية في الأهمية، فهي السلطة التنفيذية المنوط بها أمر إدارة أمور الدولة اليومية. وهي سلطة ذات وظائف كثيرة متشعبة بمستوى تشعب حاجات الدولة ومهامها. قد تركز اهتمام أرسطو بشكل خاص في الوظائف ذات الصلة المباشرة بالسياسة مثل وظائف الشرطة، والرقابة العامة على الأسواق، والرقابة على النساء والأطفال، والتعليم. واقترح أن يتغير شاغلو هذه الوظائف كل سنة أو ستة أشهر أو أقل.

وتختلف طبيعة شاغلي هذه الوظائف التنفيذية باختلاف الشكل الدستوري للدولة. ففي حين يعهد الحاكم الديموقراطي بهذه الوظائف إلى عموم الرجال الأحرار في الدولة، يخص بها الحاكم الأرستقراطي رجال

الدولة المستنيرين، وأما الحاكم الأوليجاركي فإنه يقلد هذه الوظائف إلى من لا يحسن القيام بها من الرجال الأغنياء محدودي المواهب والكفايات. وفي مواجهة ذلك قدم أرسطو مقترحاً عملياً بديلاً يقضي بانتخاب بعض شاغلي المناصب التنفيذية، وتعيين بعض آخر، واقترح تحديد شروط كفاءة لبعض الوظائف، وذلك في محاولة لمنع تبلور أي من أشكال السلطات التنفيذية الفاسدة[١].

أما السلطة القضائية - وهي السلطة التي سماها أرسطو بسلطة المحاكم - فتتركز مهامها في مراقبة أداء السلطتين التشريعية والتنفيذية، وذلك بواسطة ما أسماه بالمحاكم السياسية، وكذلك فهي تتولى مهمة الفصل في الدعاوى المتنازع عليها بين المواطنين. وعدد أرسطو من أنواع المحاكم ثمانية أنواع هي: ١) محاكم تصفية الحسابات العامة للدولة، ٢) محاكم الفصل في الأضرار التي تلحق بالدولة، ٣) المحاكم الدستورية، ٤) المحاكم المدنية، ٥) المحاكم الجنائية التي تختص بقضايا القتل، ٦) المحاكم المخصصة للنظر في قضايا الأجانب، ٧) المحاكم المختصة بقضايا التعويضات بين الأفراد أو الحكام، ٨) المحاكم الجزئية التي تفصل في القضايا المالية الصغيرة.

وأهم أنواع المحاكم عنده هي المحاكم السياسية؛ وهي تلك التي تتناول القضايا ذات الطابع الدستوري العام، والمنوط بها ضبط السلوك السياسي للمواطنين والحكام معاً وذلك حتى لا يختل النظام العام وتموج الدولة بالقلاقل والثورات.

وقضاة هذه المحاكم يمكن أن يتم تعيينهم إما عن طريق القرعة وإما الانتخابات، وذلك متى ما حازوا الأهلية للحكم في الاختصاصات

(١) Ibid , P.176-16.

المطلوبة، ومتى ما بدا أن هؤلاء القضاة يمثلون عموم الشعب، فالنظام هنا يكون ديموقراطي الهوى. ومتى ما انحدر القضاة من طبقة بعينها فالنظام يكون أوليجاركي المنزع. ومتى اختير القضاة من خلال المواطنين الممتازين كان النظام أرستقراطياً فاضلاً.

بهذا العرض الخاطف لمهام السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، كان أرسطو أول من أشار إلى نظام فصل السلطات في تاريخ العلوم السياسية والدستورية، وإن جاء تناوله للموضوع بشكل عمومي فضفاض طغت عليه الاهتمامات الأرسطية الأساسية من تقسيم منطقي الطابع لأنواع الحكومات والدساتير. ولكنه عموماً أكد بوضوح على الهدف المنشود من فصل السلطات، وهو ضرورة عدم تركيز القوة السياسية في يد حاكم واحد، كما أكد أهمية موازنة السلطات بعضها لبعض، ومراقبتها بعضها لبعض، وتصحيحها بعضها لبعض.

النظرية العامة للثورة

لقد قرر أرسطو أن الأنظمة السياسية مهما كانت فاضلة فإنها في النهاية عرضة للفساد والانحراف، وأن كل دولة تجنح مع تقادم عهدها إلى أن تتآكل مبادئها الأساسية وتتخذ شكلاً متطرفاً عنها؛ إما أوليجاركياً وإما ديموقراطياً. وكما يقول أرسطو: " فإن الأوليجاركية والديموقراطية قد يكونان نظامي حكم مقبولين إلى حد ما، وذلك بالرغم من أنهما ينحرفان عن النظام المثالي للحكم. ولكن ربما يندفع كل من هذين النظامين كثيراً في الانحراف تجاه الغاية التي هو مهيأ لها بطبيعته"[١]. وهنا يشكل كل منهما أسوأ نظام للحكم، وفي النهاية فربما نحصل منهما على ما لا يمكن أن يسمى نظاماً للحكم على الإطلاق.

(١) Ibid , P.199-202.

وباعتقاد أرسطو فإن تصور كل نظام سياسي لمفهوم (المساواة) هو السبب الأساسي في حدوث التغييرات الجذرية واشتعال الثورات. ففي النظام الديموقراطي يتصور الديماغوغيون أن الناس متساوون في كل شيء. وحجتهم في ذلك أن الناس طالما كانوا متساوين أمام القانون، فيجب أن يكونوا متساوين في كل شيء آخر.

وأما في النظام الأوليجاركي فإنهم يظنون أن المساواة ليست ممكنة أصلاً بين الناس. وحجتهم في ذلك أنه طالما تفاوتت حظوظ الناس في الثروة والمال، فمن الطبيعي ألّا يكونوا متساوين في أي شيء غير ذلك؛ لأن كل شيء يترتب على الثروة والمال. وهكذا يؤصل منظرو الطبقة الأوليجاركية لمبدأ عدم المساواة، ويضيفون إلى طبقتهم مزيداً من الامتيازات على حساب الطبقات الأخرى، زاعمين أن التفوق في الثروة والمال يجر بالضرورة إلى تفوق آخر في الصفات العقلية والحضارية لتلك الطبقة المترفة، وبالنقيض يجر الفقر إلى انحطاط في الصفات العقلية والحضارية للطبقات المسحوقة في المجتمع.

ولم يفت أرسطو أن يلاحظ أن أكثر الحكومات تؤمن بمبدأ المساواة على الصعيد النظري، ولكنها تميل عند التطبيق إلى معاملة رعاياها معاملة غير متساوية. فعندما تقوم الدولة بمعاملة رعاياها (المتساوين) بطريقة غير متساوية فإنها تبذر بذلك بذرة الثورة في المجتمع[١]، وأكثر الثورات تندلع في ظل الحكومات الأوليجاركية إذ تثور جموع الشعب ضد الأقلية الحاكمة. وفي أحيان أخرى تنقسم هذه الأقلية الأوليجاركية على نفسها، ويثور الفريق الأقل حظوة على الفريق المحظي.

وبصورة عامة قرر أرسطو أن المرء متى كان في مركز أدنى، فإنه يحدِّث نفسه بالثورة وتغيير الأوضاع حتى يسترجع حقوقه، ويحصل على

(١) Ibid , P.188-189.

مركز متساو مع الآخرين. ومتى ما حصل على المساواة حدث نفسه بالثورة مرة أخرى، وذلك حتى يخرق مبدأ المساواة نفسه، ويضع نفسه في مركز فوق المساواة؛ أي في مركز الأوليجاركية والسيادة على الجماهير.

وهنالك أسباب أخرى فرعية تؤدي إلى اشتعال الثورات لم يغفل عنها أرسطو، فعدد منها: ١) إهانة الحاكم لمواطنيه الشرفاء، و٢) إهمال الحاكم لتدبير أمور الدولة، و٣) النمو غير المتوازن لأرجاء الدولة، و٤) تفوق نفوذ بعض المواطنين بشكل غير طبيعي. ٥) وأحياناً يكون الخوف سبباً للثورة وذلك: " عندما يبادر بالثورة بعض المواطنين المهددين من قبل الحاكم خشية أن يقع عليهم عقابه "[١]. وكذلك فإن ٦) اختلاط سلالات المواطنين وأصولهم العرقية يمكن أن يسبب كارثة للنظام السياسي. ولذلك فعلى الدولة ألّا تمنح حق المواطنة للأجانب مهما أطالوا فيها المكث والإقامة.

وبشكل عام رأى أرسطو أن الثورات قليلة الوقوع في ظل الحكومات الديموقراطية. أما الحكومات الأوليجاركية فتكثر فيها أسباب الثورات حين تحصر الطبقة الحاكمة اهتماماتها في تنمية سلطتها وخدمة مصالح أفرادها. وكذلك تكثر الثورات ضد حكومات الطغيان للأسباب ذاتها التي سلفت. وتكون الثورة أشد ما تكون حدة واستعاراً إذا بالغ الحاكم الطاغية في تعقب التنظيمات السياسية، وكبت مجالات التعبير عن الرأي. وعندما يصطدم أمثال هؤلاء الحكام الأوليجاركيين والطغاة بمواطنين أُنوف ذوي اعتزاز بأشخاصهم وبأوطانهم، تصبح الثورة محتومة الاندلاع وتنحدر البلاد إلى دوامة من الفوضى الشنيعة.

---

(١) Ibid , P 192.

وقد أبدى أرسطو حساسية شديدة ضد التحولات السياسية الجارفة التي تهدد أمن المجتمع ونظام الدولة من الأساس. ولذلك تطوع بصياغة قائمة من المقترحات والإرشادات العامة قدمها إلى الحكام لتعينهم على منع قيام الثورات، أهمها:

١- **الامتناع عن مخالفة القانون**: لأن ذلك يؤدي إلى ظلم الرعية أو تضييع حقوقها، ويلغم أرجاء الدولة ويهيئ الجو السياسي للاشتعال. فعندما تخالف الدولة القانون فمن ذا الذي يمكنه أن يحمي المواطن - أي مواطن - من ظلم الدولة.

٢- **توسيع دائرة المشاركة في السلطة ما أمكن**: ويا حبذا أن توزع المناصب السياسية بصورة دورية بحيث ينال كل مواطن مؤهل حظه من مناصب السلطة المختلفة.

٣- **تجريد حملة الوظائف العامة من المكاسب الشخصية**: وذلك حتى لا تصبح هذه الوظائف محط طموح الناس وطمعهم وتنافسهم. وبتجريد حملة الوظائف من المكاسب يزهد في تلك المناصب طلاب الثراء، وتخلو لأهل الفضيلة والاقتدار.

٤- **احترام حق الملكية الخاصة**: فعلى الحاكم أن يتجنب الاستيلاء على أموال الشعب. وفي ظل النظام الديموقراطي خاصة يجب منع العوام من نزع أموال الأغنياء، وفي ظل النظام الأوليجاركي خاصة يجب منع الحكام من مصادرة أموال الفقراء[١].

٥- **الاحتفاظ بأكبر عدد ممكن من السكان في حالة ولاء للسلطة**: مع ترقية مداركهم باستمرار بالتعليم السياسي حتى يشُبُّوا على توقير أحكام الدستور والقانون، واحترام الوضع السياسي العام.

---

(١) Ibid , P.209.

إن كراهية أرسطو للثورات وتشبثه بالاستقرار وبقاء الوضع (الراهن)، قد دفعا به إلى خلاصة منطقية، ولكنها في غاية الغرابة، وذلك عندما أقدم على بذل النصح للحكام الطغاة، حتى يستمروا في الحكم ويحافظوا على الوضع السياسي (الراهن) ما أمكن، ويخمدوا نيران الفتن والثورات، وذلك باتباع الإجراءات المناسبة من التالي:

١- **تخفيض المستوى الأخلاقي للشعب**: وذلك بقتل روح العزة والكرامة في النفوس؛ وذلك لأن الشعب الوضيع لا يفكر في الثورة من أجل حقوقه أو شرف وجوده السياسي.

٢- **نشر الجواسيس في أوساط الشعب وزرع روح الشك بين المواطنين**: وذلك حتى لا يبقى للناس أدنى أمل في قيام وحدة سياسية أو تنظيم سياسي ينهض بتبعات قيادة الثورة.

٣- **إفقار الشعب وإثقال كاهله بالضرائب والإتاوات**: وذلك حتى ينحصر هم الناس في أمور المعاش الشخصي، ولا يجد الناس فراغاً للتفكير في القضايا السياسية أو المشاركة في الشأن العام، ولا يملكوا الوسائل المناسبة للثورة وللتصدي للنظام السياسي.

٤- **إشعار المواطنين بالخطر الوشيك الذي يتهددهم وذلك حتى يقتنعوا بالوضع السياسي (الراهن)**: مهما كان سيئاً، بحسبانه أفضل من الخطر المجهول القادم.

٥- **إعدام أي مواطن قوي الشكيمة**: يمكن أن يشكل زعامة بديلة للنظام الحاضر[١].

---

(١) Ibid , P225 -227.

لقد كان أرسطو مدفوعاً إلى هذه النتيجة المنطقية الغريبة، بمقدمة من أهم مقدماته السياسية، وهي ضرورة وجود الدولة للفرد والمجتمع، وذلك بحسبانها أهم أدوات الرقي والنضج الإنساني والأخلاقي. فوجود الدولة (المستقرة)، مهما كان من شأن سوئها أو فسادها أو طغيانها، خير ألف مرة من تبعثر الناس في حالة الفوضى العارمة التي لا يجد فيها الإنسان جانباً من الاستقرار والأمن اللازمين لعملية التطور الحضاري.

خاتمة: الأثر التراكمي لأرسطو

لقد ركزت فلسفة أرسطو كثيراً على المجتمع والدولة وضرورة الاستقرار والتطور، وربطت كثيراً بين السياسة والجوانب الأخلاقية في السلوك، كما أكدت على قضايا العمران المختلفة. فلم تكن السياسة عنده مفصولة عن سياقها الاجتماعي العام. وإنما ارتبطت ارتباطاً وثيقاً محكماً بقضايا القانون، والتربية، والاقتصاد، والآداب. وكانت النظريات السياسية الأرسطية فوق ذلك أكثر واقعية بكثير من نظريات أفلاطون في كتاب (الجمهورية) على الأقل، ولذلك فلا غرو أن مارست النظريات الأرسطية تأثيرها الفائق على الفكر السياسي على مر العصور.

ولقد تراكمت آثار أرسطو عبر تاريخ الفكر الإنساني، وتغلغلت في أفكار كثير من فلاسفة العصور اللاحقة، ونفذت إلى جوهر الفكر السياسي النصراني، وبخاصة في أعمال توماس الإكويني. ولم تنج من تأثيره الثقافة الإسلامية سواء في علم الكلام أو ما يسمى بالفلسفة الإسلامية حيث بدت آثار أرسطو واضحة في أعمال كل من ابن سينا الذي لقب بالمعلم الثاني (المعلم الأول هو أرسطو نفسه)، وابن رشد، والفارابي وغيرهم.

وظلت الطريقة الأرسطية مرشداً للبحث الفلسفي، وحظيت مخلفات أرسطو الأساسية بالدراسة والشرح أكثر مما حظيت به أعمال أي فيلسوف

آخر في التاريخ البشري، وذلك حتى غدت أعماله بالنسبة إلى الفلسفة الأوربية خاصة - كما يعلق ول ديورانت - بمنزلة الإنجيل من الدين.

وكما أسهمت مخلفات أرسطو الفكرية في إلهام كثيرين من عباقرة الفكر والباحثين عبر العصور، فلقد كان لهذه المخلفات - وبخاصة مخلفات أرسطو في مجال المنطق - أثرها الضار في تقييد تطور مناهج البحث العلمي وتجميده؛ ذلك لأن الترتيب الأرسطي المهيب لبناء المنطق ظل يظفر بما يشبه التقديس حتى من قبل بعض علماء الحضارة الإسلامية وفلاسفتها[(١)]، ومن ثم لم تمسه يد التجديد والتطوير. وحقاً كما يقرر برتراند رسل فقد " ترتب على سلطة أرسطو التي سيطرت على العصور اللاحقة أن ظل القياس يعد النوع الوحيد من البرهان الذي يعترف به المناطقة قرابة ألفي عام "[(٢)]، وذلك إلى أن بزغت شمس الثورة الفكرية الأوربية الحديثة، فوجه الثوار العقليون الرواد من أمثال (روجر بيكون)، وحفيده (فرانسيس بيكون)[(٣)] أسلحة النقد الحادة التي هدموا بها السيطرة المطلقة للفكر الأرسطي على الفكر الأوربي.

---

(١) من أمثال (إخوان الصفا وخلان الوفا) الذين زعموا أنه متى اجتمعت الشريعة المحمدية مع الفلسفة الأرسطية فقد تم كمال الفكر وتحققت سعادة الإنسان!!

(٢) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣م، ص ١٦٣.

(٣) يقول الدكتور محمد إقبال إن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلوم العربية في مدرسة أوكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس. وهو وفرانسيس بيكون كانا رسولين من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربة النصرانية: وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة، والقسم الخامس من كتاب روجر بيكون (Cepus Majus) الذي خصصه للبحث في البصريات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب (المناظر) لابن الهيثم. راجع: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار النشر للجامعيين، القاهرة، ١٩٥١ م، ص١٤٨.

على أن آثار أرسطو لم تندرس تماماً، وإنما ظلت أعماله مدار ذكر كثير من العلوم المعاصرة. والإشارة إلى أرسطو والاستشهاد به تقليد دارج في كثير من العلوم الفلسفية والاجتماعية الحديثة. أما كتاب أرسطو الموسوم بـ (السياسة)[١] فإنه لا يبدو مغرياً لطلاب فلسفة العلوم السياسية المعاصرين، وكثير من تفصيلاته لا تناسب العصر الحديث؛ إذ إنها كانت مفصلة على غرار دولة المدينة لا الدولة القومية الحديثة، ولكن بعض المبادئ القائدة في الكتاب ظلت تمارس نفوذها على الفكر السياسي الحديث، ولا سيما مبدأ حكم القانون الذي كان أرسطو أول من أرساه فيما يعرف من تراث الفكر السياسي البشري المكتوب، وكذا موازنته ما بين مبادئ الحرية والنظام والاستقرار.

---

(١) من أسف فإن الكتاب على إملاله وإغراقه في التفصيل فقد كان حظه سيئاً في العالم العربي؛، إذ ترجم ترجمة عربية ركيكة على يد أحمد لطفي السيد في سنة ١٩٤٧م، ولذلك فقد فضلنا الإحالة إلى إحدى الترجمات الإنجليزية. فالترجمة العربية بقلم أحمد لطفي السيد تبدو غير مفهومة على الإطلاق لأنها اعتمدت الترجمة الحرفية المباشرة والحياد عن التركيب الصحيح الفصيح في اللغة العربية.

الفصل السادس

أبو الحسن الماوردي:
المهام الكبرى للدولة الإسلامية

مقدمة

عاش الإمام أبو الحسن الماوردي (٣٦٤- ٤٥٠هـ) في ظلال ازدهار الحضارة الإسلامية، وفي ظل عاصمة خلافتها بغداد، وتولى منصب قاضي القضاة معبراً عن أحكام المذهب الشافعي. وفي كتابه المعروف (الأحكام السلطانية) سجّل مؤلفاً متكاملاً من أقدم ما عرفه التاريخ في الفقه الدستوري، فكان بذلك سابقاً لمؤلفات كبرى مثل (العقد الاجتماعي) لجان جاك روسو و(روح القوانين) لمونتسكيه.

والقارئ لكتاب الماوردي يلاحظ أن مؤلفه ينظر إلى الأحكام الدستورية ووظائف الدولة والولايات الدينية المختلفة واضعاً نصب عينيه آفاق الريادة لدولة الإسلام التي كانت في عز فتوتها آنذاك. فهو بذلك يختلف في نظرته المتفائلة تلك، عن الوجهة التي عبر عنها فيلسوف إسلامي آخر، ظهر بعده بحوالي ستة قرون فأدرك لحظات الغسق في التاريخ الإسلامي، وهو العلامة التونسي (عبدالرحمن بن خلدون) الذي جعل محور اهتمامه وضع فلسفة جديدة للتاريخ، وتقديم التحليل الكافي لأسباب نهوض الحضارات واندثارها.

ومن ناحية أخرى يختلف توجه هذين الفيلسوفين عن فيلسوف إسلامي آخر ظهر في أوائل القرن الرابع عشر الهجري (العشرين الميلادي) وهو العلامة الباكستاني الشيخ (أبو الأعلى المودودي)، الذي أدرك مراحل البلبلة الفكرية الخطيرة التي بدت أماراتها بين المسلمين في ظلال آخر الحقب الاستعمارية. وكانت نتاجاً لانخراط أجيال من أبناء المسلمين في سلك التعليم الحديث على النمط الغربي، الذي أدى إلى شكل حاد من أشكال الفتنة الدينية، التي كادت أن تجعل من النظرة الثنائية العلمانية الأوربية إطاراً لها. ولذلك تحددت مهام هذا الفيلسوف في شرح أولويات العقيدة الإسلامية، أو ما سماه هو بالتصور الإسلامي العام، حين حاول إيضاح معنى شمولية الدين الإسلامي، كما حاول وضع كل عنصر من عناصر الدين - بهذا المعنى الشامل - في مكانه الصحيح، في إطار هذا الشمول، فكانت محاولته هذه تمثل التنظير الفلسفي المعاصر للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الإسلامية(١).

لم تكن أولويات ابن خلدون أو المودودي تشكل شيئاً في اهتمامات الماوردي، إذ كانت العقيدة الإسلامية بشمول معانيها راسخة لا يجادل أحد في بدهياتها، كما كانت الدولة فتية ناهضة لا يساور أحداً الشك في قوتها وتقدم زحفها، ولذلك جعل همه تطوير النظرية السياسية الإسلامية، وتفصيلها بما يلائم نمو الدولة، وتمدد نفوذها، وتزايد واجباتها ووظائفها. ولذلك فقد سجل كتابه اهتماماً ملحوظاً بالقضايا الدستورية والقانونية بشكل خاص، فأفاض من ثم في تحديد حقوق كل من الراعي والرعية وواجباتهما.

---

(١) سنتناول الأطروحات التنظيرية لكل من الإمامين عبد الرحمن بن خلدون وأبي الأعلى المودودي كل في فصل خاص به.

أهمية الإمامة

يعرف الماوردي منصب الإمامة أو القيادة العامة للدولة بأنه منصب: "موضوع لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[(١)]. فهو إذن منصب جليل بالنسبة إلى أوضاع الدين وأحكامه في الأساس؛ إذ إن الحاكم يقوم بمقام خلافة النبوة في رعاية أمر الدين وتطبيق أحكامه في مجالات العقيدة والأخلاق والآداب والعبادة وغير ذلك، كما هو منصب يتعلق بسياسة القضايا الدنيوية في مجالات الاقتصاد والإدارة والقانون والجندية والخدمات العامة. فهي إذن الدولة الشاملة التي تجمع بين أمور الدين والدنيا، أو تشمل قضايا الحياة جميعاً بلا تمييز.

ولأهمية هذا المنصب يقول الماوردي إن وجوب قيامه في المجتمع الإسلامي قد تقرر بإجماع الفقهاء والعلماء. وإن كان ثمة خلاف حول ذلك فهو الخلاف حول مصدر هذا الوجوب: هل أوجبه العقل أم الشرع؟ فمن ذهب منهم إلى وجوب قيام المنصب بالعقل ذهبوا لذلك " لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجاً مضاعين"[(٢)]، فههنا نظرة قريب منها نظرة الفيلسوف الإنجليزي (توماس هوبز) الذي يأتي بعد ذلك بقرون، وإن كان هوبز قد تطرف وأسرف في تفويض الحكم للحاكم، وفي حرمان الأمة من حقوقها لحساب الحاكم. ولكن هؤلاء الفقهاء ينصبون الحاكم لإقامة العدل وتدعيم حالة الاستقرار والسلم بغير ما إفراط في تضخيم سلطان الحاكم، كما فعل هوبز وأضرابه في الفكر الغربي بعد ذلك.

---

(١) الماوردي، علي بن محمد حبيب البصري، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٥.

وأما من أكدوا وجوب نصب الحاكم بمقتضيات الشرع فقد بنوا حجتهم على أن الحاكم: " يقوم بأمور شرعية، قد كان مجوزاً في العقل أن لا يَرِد التعبد بها. فلم يكن العقل موجباً لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين. قال عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٤/٥٩]، ففرضت علينا طاعة أولي الأمر فينا، وهم الأئمة المتأمرون علينا". فأمر الحاكم إذن أمر شرعي، ونصب الحكومة الإسلامية أمر شرعي كذلك. بل إن الماوردي يؤكد أن وجود الحكومة أمر لابد منه حتى لو كانت حكومة ظالمة، فذلك خير من عدم وجودها، إذ يضرب المجتمع حينها في الفوضى والصراع بين الكتل والأفراد، مما يدمر أي فرصة لحياة مدنية سليمة تحقق مقاصد الشرع الحكيم من استعمار الأرض وترقية خيراتها ومنافعها.

على أن الماوردي يحاول جهده أن يستجمع شروط الحاكم الصالح الذي يدبر شؤون المجتمع، وهنا يفصل كثيراً في شروط تراوحت بين المجالات الأخلاقية والعلمية ومجالات القوة والقدرة على المباشرة والممارسة والتدبير والإبداع، وقدم في صياغته لتلك الشروط تنظيراً شديد الضبط والإحكام. وإذا كانت قضية تكوين الحكام والحراس قد استغرقت الحيز الأكبر من (جمهورية) أفلاطون، واستغرقت حيزاً مقدراً من كتاب (السياسة) لأرسطو، فإنها هنا أيضاً قد حظيت بالتحليل المستوفي من قبل الماوردي وذلك في أكثر من ثلاثة أبواب من الكتاب[١].

هذه الشروط الكثيرة إنما تنبئ عن عظمة مهام الدولة الإسلامية؛ فهي ليست بالدولة التحكمية الإدارية التي كل همها هو بسط الأمن والسلم

(١) المصدر السابق، ص ٢٢ - ٥٦.

لإقرار الوضع الراهن في المجتمع، ولا هي بالدولة المحدودة السلطة التي تكون بمثابة جمعيات أو اتحادات (Association) من بين الجمعيات والاتحادات السياسية الأخرى في المجتمع. وإنما هي دولة الرسالة الشاملة الممتدة. ولذلك فقد أخذ الماوردي على عاتقه مهمة تفصيل شروط تولية الحاكم، والوظائف المتعددة للدولة الإسلامية:

شروط تولية الحاكم

إن أول شروط تولية الحاكم هو (العدالة)، والعدالة تعني هنا مغزىً أخلاقياً، ولا تتطابق مع مفهوم (العدالة) الذي يترامى إلى الأذهان بمعناه القانوني. فالإنسان العدل بمفهوم الماوردي ومفهوم الفقهاء جميعاً هو الإنسان الورع المنضبط أخلاقياً، البعيد عن الشبهات والمتمرد على الأهواء. وبعبارة أخرى، فهو الذي يراعي بدقة أوامر الدين في المحيط الأخلاقي، فلابد إذن أن يكون الحاكم من أهل الاحتراز والعزائم والتسامي الروحي والخلقي والتناهي عن الانزلاق في المعاصي، فهذا أدعى أن يعينه على أداء مهام الحكم بشكل أفضل، وإلى أن يقود الشعب معه إلى آفاق التطهر والفضائل.

وأما الشرط الثاني فهو (العلم) المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل، والنوازل تعني مستجدات الحياة وتطوراتها التي تطرأ في كل حين. فالحاكم يجب أن يكون ذا علم عميق وبصر دقيق يستطيع بهما أن يكيف قضايا الحياة الجديدة مع أحكام الشرع. والعالم المجتهد له شروط كثيرة من بينها العلم بمصادر الدين، وأصول التشريع، وقواعد اللغة وممارسة الحياة الاجتماعية والسياسية بشكل واسع ومتعمق.

فالعالم له معايير شرعية محددة وله أصول فقهية للاجتهاد. وهو يعمل دائماً على رد قضايا الحياة إلى هدي الدين، وقياسها على معايير الشرع.

فهو حاكم مضبوط بدستور واضح المعالم، وليس مثل حاكم دولة أفلاطون (الملك/ الفيلسوف) الذي يترقى إلى أن يصل إلى عالم المثل ويصبح هو بنفسه المعيار العام. فالحاكم الإسلامي هو عالم أيضاً، ولكنه يستعين ويلتزم التزاماً قاطعاً بمثل هذه المصادر والضوابط والمعايير الشرعية الواضحة.

والشرط الثالث هو (سلامة الحواس والأعضاء) من العوائق التي تمنع الحركة الكاملة، أو سرعة النهوض لتدبير أمور الدولة. فهو شرط يتعلق بالقدرات العقلية والبدنية للحاكم. وقد تعرض الماوردي لتفصيل هذه الشروط تفصيلاً أوضح فيه أنواع العوائق التي لا تعطل قدرات الحاكم من تلك التي تعطلها[١]، مما أكد سمو منصب الحاكم الذي لا يمكن أن يوكل إلى شخص منقوص القدرات. وهذا أمر فرطت في تفصيله حتى الدساتير والقوانين المعاصرة - فرأينا رؤساء دول كثيرين معوقين ومنقوصي القدرات تدار أمور الدولة من وراء ظهورهم بوساطة أطراف ذات مصالح وطموحات خاصة.

والشرط الرابع هو توفر صفات " الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو "[٢]. وهذا يستلزم أن يتسم الحاكم بصفة الجاهزية الدائمة للدفاع عن حدود الدولة الإسلامية وحماية إمكانياتها ومقدراتها من مكائد أعدائها. فالحاكم المتردد أو صاحب النفسية التبعية المنهزمة، لا يصلح لقيادة الدولة المسلمة، فهي الدولة المستهدفة دوماً من قبل أعدائها على مر التاريخ، ولذلك فلا بد من حاكم بتكوين نفسي عسكري جهادي يصلح لأداء هذه المهمة الشاقة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٦ - ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

وظائف الدولة في الإسلام

وقد أجمل لنا الماوردي مهام الدولة الإسلامية في عشرة أشياء هي: ١) حفظ الدين على أصوله المستقرة، و٢) تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، و٣) بسط الأمن العام، و٤) إقامة الحدود، و٥) تحصين الثغور، و٦) جهاد الأعداء، و٧) إدارة الشؤون المالية، و٨) تحقيق الرفاهية، و٩) استكفاء الأمناء والنصحاء، و١٠) مباشرة أمورالناس بلا حائل أو حجاب[١].

وفي تفصيله الوافي لهذه المهام العشر يتضح لنا أنها مهام الدولة الممتدة، لا الدولة بالمفهوم الليبرالي الحديث، الذي يحصر مهام الدولة في أضيق نطاق ممكن، ويبتعد بالدولة عن مراعاة قضايا الدين والأخلاق والرعاية الاجتماعية. فالدولة الإسلامية إذن هي دولة واسعة الأهداف إذ إنها دولة عقيدة ورسالة كما هي دولة قانون وقضاء، ودولة أمن وسلام. وهي دولة ذات اهتمام بالغ بأهداف التكافل الاجتماعي والرفاهية العامة (Welfare state). كما هي دولة جهادية تعمل على حماية مبادئ الدين، وحماية مبدأ نشر الدين بالحسنى.

ولكنها مع ذلك ليست بالدولة الشمولية - بالمعنى الحديث للكلمة - إذ إن الشورى والحريات العامة تمثل مرتكزاً أساسياً في العمل السياسي الإسلامي، فلا مجال لحاكم مستبد لأن ينفرد بأمور الحكم، كما لا يجوز لشعب إسلامي أن يضن بالنصيحة وتقويم أولي الأمر.

دولة الرسالة

أشار الماوردي في مستهل إجماله لوظائف الدولة الإسلامية إلى الوظيفة الدينية الخالصة، وما يتعلق من ذلك بالعقيدة والشريعة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

ففيما يتصل بالعقيدة يجب على الدولة الحفاظ على نقاء العقيدة الإسلامية، ومحاربة البدع والزيغ والشبهات ومقاومة تيارات الضلال الفكري والعقائدي، وذلك لأن أهم ما يحتاجه الإنسان في حياته هو المنهاج الفكري والعقائدي، فإذا ما اختلط هذا الإطار النظري أو اضطرب فلا أمل في استقرار لحياة الإنسان.

وبالطبع فلا تعني حماية الدولة للعقيدة، تحجيراً على الرأي العام ولا على الحرية الفكرية. إذ لم تشهد الحضارة الإسلامية شيئاً من ذلك، بل حفظت لنا سجلاتها كل تفاصيل الصراع الفكري في كتب من مثل (الملل والنحل) للشهرستاني، و(الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم، و(الفَرق بين الفِرَق) للبغدادي. وحفظت لنا هذه الكتب وغيرها كل أنواع الخلاف العقائدي الحاد الذي نشب في حقب تاريخية مختلفة في التاريخ الإسلامي، كما سجلت لنا تسامح الدولة الإسلامية إزاءه بشكل فريد لم يشهده تاريخ الحضارات الإنسانية الأخرى. ولكن ما لم تسمح به الدولة هو أن يصبح الضلال والانحراف العقائدي قاعدة فكرية للمجتمع، أو أن تخيم البدع والأهواء على الحياة العامة وتصبح أساساً سلوكياً للناس.

وأما فيما يتصل بالشريعة والعبادات فأول واجبات المجتمع الإسلامي بعد التمكين في الأرض وإنشاء الدولة، هو إقامة الصلوات، فقد قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: ٢٢/٤١]، والصلاة بجانب معناها التعبدي الروحي الخالص، فهي نفسها أداة تنقية وتزكية وتسام للأفراد وللنظام الاجتماعي عامة. فهي تباعد بين الناس وبين أكثر المخالفات والمعاصي فالصلاة إذن من ناحية ثانية هي وسيلة ضبط اجتماعي تساعد الدولة على أداء مهامها الأخرى. إن الإسلام هنا يستخدم

الوسائل العبادية الروحية المحضة، أدواتٍ تربويةً تسهم في إصلاح الشأن العام، مثلما ينصب من وسائل الدولة أدواتٍ إداريةً للإصلاح العام.

وعليه فينبغي ألّا يدهش طلاب القانون الدستوري، أو طلاب العلوم السياسية، إذا ما وجدوا الماوردي في (الأحكام السلطانية) يورد تفصيلات واسعة للأحكام شبيهة بما في كتب فقه العبادات الخالصة. إنه إنما يورد هذه الأحكام هنا، في سياق الأحكام السياسية؛ لأنها لا تنفصل عنها قط، فهذا شأن الإسلام في نظرته التوحيدية لشؤون الدين والدنيا معاً.

دولة الرفاهية والعدالة

ويؤكد الماوردي أنه لغرض تحقيق الرفاهية العامة، ومنع الاستقطاب الطبقي الحاد، شرع الإسلام فريضة الزكاة، التي هي في الوقت ذاته من أركان الاعتقاد الكبرى. فالزكاة ليست صدقة يؤديها المقتدر إن شاء ويمنعها إن شاء، وإنما هي حق لطائفة أخرى في المجتمع. وإن لم يخرجها صاحب المال ألزمته الدولة بذلك. وقد قاتل الخليفة أبوبكر الصديق ﷺ مانعي الزكاة حين قال قولته التي خلدها التاريخ: "لو منعوني عقال بعير كان يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه" واعتبر ذلك نقصاً في الدين، قائلاً قولته الأبية: " أينقص الدين وأنا حي؟! " فمنع الزكاة هو نقص في أركان الإيمان، ونقص في التوازن الاجتماعي بآن، وفي هذ السياق أورد الإمام الماوردي قولاً للإمام مالك ﷺ إن من منع زكاته فإن لولي الأمر أن يأخذها منه عنوة وأن يأخذ منه شطر ماله تعزيراً.

وفي رأي الماوردي فإن مجموع أموال الزكاة ينبغي أن يقسم بالتساوي على الفئات الثماني من مستحقيها إن وجدوا، ولا يجوز أن تستثنى منهم أي فئة. ويعترض على قول أبي حنيفة الذي يقول إنه يجوز أن يصرفها ولي الأمر ولو إلى فئة واحدة مع وجود الفئات الأخرى. فالغرض

النهائي هو ألا توجد فئة فقيرة مسحوقة في المجتمع الإسلامي. وليس منتهى مرمى الزكاة هو إعطاء المتسولين، وتسكين حاجاتهم تسكيناً مؤقتاً، وإنما العمل على إخراج هؤلاء جميعاً من دائرة القلة والفاقة، إلى حالة الاكتفاء الذاتي، والعيش الكريم.

ولذلك يقول الماوردي إن على الدولة أن تدفع لكل فرد في هذه الفئات " إذا اتسعت الزكاة ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى، وذلك معتبر بحسب حالهم، فمنهم من يصير بالدينار الواحد غنياً، إذا كان من أهل الأسواق يربح فيه قدر كفايته، فلا يجوز أن يزاد عليه، ومنهم من لا يستغني إلا بمئة دينار، فيجوز أن يعطى وإن كان لا يملك درهماً "[1]. فالغرض هنا هو إعادة تأهيل هؤلاء الناس، وإخراجهم من دائرة العوز والفقر والتبطل إلى دائرة العمل الإنتاجي؛ أي إعادتهم إلى حالة العضوية الإيجابية في حركة المجتمع المسلم. ولأهمية موضوع الزكاة لتحقيق العدالة الاجتماعية، فقد أحاطه الماوردي بتحليل عظيم، وأوفى الأمر كفايته بقدر حدود عصره، وابتدر تراثاً موضوعياً بأسلوب علمي قانوني يمكن تشريحه وتطويره بواسطة المعاصرين، من أصحاب الاهتمام بقضايا دولة الرفاهية والعدالة الاجتماعية.

إقامة العدل

والعدل هو أحد مقاصد دولة الإسلام. وهو عدل مكفول وممنوح لجميع المستظلين بظل الدولة الإسلامية، مسلمين وكافرين على السواء، وذلك لأن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٤/٥٨]. ولأجل إقامة العدل أنزل الله تعالى الكتاب والميزان.

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٠٧.

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٥٧/ ٢٥].

ومصادر القانون عند الماوردي واضحة لا تحتمل أدنى تشكيك، وعلى من ولي القضاء أن يتعمق في دراستها واستحصاد معانيها حتى يوافي درجة الاجتهاد في الشرع. يقول الماوردي: " وأصول الأحكام في الشرع أربعة، أحدها علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام، ناسخاً ومنسوخاً، وصريحاً ومتشابهاً، وعموماً وخصوصاً، مجملاً ومفسراً. والثاني علمه بسنة رسول الله ﷺ الثابتة من أقواله وأفعاله، وطرق مجيئها في التواتر والاتحاد، والصحة والفساد، وما كان عن سبب أو إطلاق. والثالث علمه بتأويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع ويجتهد برأيه في الاختلاف. والرابع علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها، والمجمع عليها، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل، وتميز الحق من الباطل. فإذا أحاط علمه بهذه الأصول الأربعة في أحكام الشريعة صار بها من أهل الاجتهاد في الدين وجاز له أن يفتي ويقضي، وجاز له أن يستفتى ويستقضى. وإن أخل بها أو بشيء منها خرج من أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز أن يفتي ولا أن يقضي، فإن قلد القضاء فحكم بالصواب أو بالخطأ، كان تقليده باطلاً، وحكمه وإن وافق الحق والصواب مردوداً "[(١)].

وهكذا فلعظمة مقام العدل، فالقائم عليه في دولة الإسلام لابد أن يلم بمصادر الشرع وأصوله وشعابه، حتى لا يحكم شططاً ويخل بميزان العدل وأمانة القضاء ويضل عن سواء الصراط.

---

(١) الأحكام السلطانية، ص ٦٠.

والقاضي المسلم مستقل عن سلطة الدولة، وتخضع له سلطة الدولة جميعاً ممثلة برئيسها، فيجوز أن يخضع للمحاكمة العادلة أمام أي دعوى يرفعها عليه مواطن عادي، وينظر فيها قاضي الشرع، ويسوي في معاملته بين رئيس الدولة وعامة الناس لا يرهب شيئاً من بطش الدولة وأجهزتها.

وإذا عصم القاضي المسلم من الخضوع لترهيب السلطات، فهو ممنوع كذلك من الخضوع لترغيب الناس. يقول الماوردي: " وليس لمن تقلد القضاء أن يقبل هدية من خصم ولا من أحد من أهل عمله، وإن لم يكن له خصم، لأنه قد يستعديه فيما يليه. روي عن النبي ﷺ أنه قال: "هدايا الأمراء غلول"[(١)]. وليس للقاضي أن يؤخر إجراءات المحاكمة - كما هو عليه الحال في العصر الحديث! - حتى ييأس الناس من عدالة القضاء، كما لا يجوز له " أن يحكم لأحد من والديه ولا من أولاده، لأجل التهمة. ويحكم عليهم لارتفاعها "[(٢)]. ومعنى ذلك أن القاضي لا يجوز له أن يصدر حكماً لصالح والديه أو أولاده لاحتمال تحيزه لهم. فهنا يوضع حكمه موضع المراجعة. ولكن يجوز أن يحكم عليهم لانتفاء احتمال أن يتحيز ضدهم. ويوسع الماوردي هذه القاعدة ليصل إلى أن القاضي يمكن أن يشهد لعدوه ولا يشهد عليه، ويحكم لعدوه ولا يحكم عليه، " لأن أسباب الحكم ظاهرة، وأسباب الشهادة خافية، فانتفت التهمة عنه في الحكم وتوجهت إليه في الشهادة "[(٣)]. والمغزى النهائي هنا هو منع المحسوبية والتحامل، وحماية العدالة من أن تضيع في مراعاة الأهل، أو مكايدة الأعداء.

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٨. والغلول هو كل أخذ غير مشروع من المال العام سواء أكان من الغنائم أم من غيرها. قال تعالى: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٦١].

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٨.

وظيفة الاحتساب العام

الاحتساب هو أحد أوامر الشرع وأحد إبداعات الحضارة الإسلامية. ويعني الاحتساب العمل على ضبط سلوك المجتمع الإسلامي وتأطيره في داخل النطاق الإسلامي مع ادخار أجر هذا العمل العام عند الله تعالى[١]. وقد جاءت النصوص القرآنية والحديثية الكثيرة تطالب وتشدد على أفراد المجتمع الإسلامي بالإسهام الإيجابي في عمليتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والملاحظ أن الأمر بالمعروف كان دائماً مقدماً على النهي عن المنكر؛ أي إن تحسين سلوك المجتمع يعني تلقائياً تخفيض نسبة السلوك الخطأ فيه، وهكذا يسير المجتمع المسلم نحو الخير الأعلى، بواسطة هذه العملية الديناميكية، التي تجعل أفراده يتواصون بالحق وبالخير، وبتحقيق النسبة القصوى من القيم العليا.

ومع أن هذا الواجب يقوم به كل فرد مسلم؛ رجلاً كان أو امرأة، إلا أن هناك أفراداً مخصوصين يتولونه بصورة راتبة وتعينهم الدولة على تحقيق ذلك الغرض. وعمل المحتسب في ضبط المجتمع وإقامة الحق فيه أوسع من عمل القاضي؛ لأنه يتناول كل ما يتعلق بالمنكرات التي أنكرها الشرع أو استهجنتها نصوصه، أو حتى استهجنها العرف العام للمجتمع. كما أن للمحتسب أن ينظر في أمثال هذه القضايا حتى ولو لم ترفع إليه عن طريق الدعاوي والتشاكي، فهو مسؤول عن قمع المنكر العام حتى ولو لم يشتك إليه منه أحد بعينه. وفي هذه الحالة فللمحتسب من السلطة العامة ومن الهيبة ما ينفذ به أحكامه على الفور، وهي أحكام أدنى من أحكام القضاء ولا تصل إلى حد السجن أو الغرامة أو ما أشبه ذلك من الأحكام القضائية.

---

(١) هناك عدة مراجع علمية تفصيلية تراثية ومعاصرة تعنى بموضوع الحسبة فيمكن إحالة الطالب إلى عدد منها.

ومن ناحية أخرى فليس للمحتسب أن ينظر في الدعوى التي تتصل بالإجراءات القضائية التي تتعلق بالبينات والشهود وحلف اليمين وغير ذلك. فهذه هي مهام القاضي وهو أعلى درجة وتخصصاً من مهام المحتسب. ويتحدث الماوردي عن وجهي قصور أحكام الحسبة عن أحكام القضاء، فيقول: "فأحدهما قصورها عن سماع عموم الدعاوى الخارجة عن ظواهر المنكرات من الدعاوى في العقود والمعاملات وسائر الحقوق والمطالبات. فلا يجوز أن ينتدب لسماع الدعوى لهما ولا أن يتعرض للحكم فيها لا في كثير الحقوق ولا في قليلها من درهم فما دونه إلا أن يرد ذلك إليه بنص صريح يزيد على إطلاق الحسبة، فيجوز، ويصير بهذه الزيادة جامعاً بين قضاء وحسبة. والوجه الثاني [القصور الحسبة] أنها مقصورة على الحقوق المعترف بها، فأما ما يتداخله التجاحد والتناكر فلا يجوز له النظر فيها"[١].

ومهام المحتسب مع ذلك واسعة جداً فله أن يقوم بالاحتساب على عامة الناس، وعلى القادة السياسيين، وعلى الإداريين المتقدمين، وعلى كل من ولي شأناً عاماً وأن يقدم لهم الموعظة الكافية متى رآهم مالوا عن طريق الحق والعدل، وكلما رأى فيهم تهاوناً في أداء الوظائف المنوط بهم أداؤها، وله كذلك أن يحتسب على أصحاب المهن التي تتصل بحياة الناس اليومية. يقول الماوردي:

"ومما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الأسواق ثلاثة أصناف: منهم من يراعي عمله في الوفور والتقصير، ومنهم من يراعي حاله في الأمانة والخيانة، ومنهم من يراعي عمله في الجودة والرداءة؛ فأما من يراعي عمله في الوفور والتقصير فكالطبيب والمعلمين لأن للطبيب إقداماً على النفوس يفضي التقصير فيه إلى تلف

(١) الأحكام السلطانية، ص ٢٠٨.

أو سقم، وللمعلمين من الطرائق التي ينشأ الصغار عليها ما يكون نقلهم عنها بعد الكبر عسيراً فيقر منهم من توفر عمله وحسنت طريقته ويمنع من قصر وأساء من التصدي لما يفسد به النفوس وتخبث به الآداب".

"وأما من يراعي حاله في الأمانة والخيانة فمثل الصاغة والحاكة والقصارين والصباغين؛ لأنهم ربما هربوا بأموال الناس، فيراعي أهل الثقة والأمانة منهم فيقرهم ويبعد من ظهرت خيانته ويشهر أمره لئلا يغتر به من لا يعرفه، وقد قيل إن الحماة وولاة المعاون أخص بالنظر في أحوال هؤلاء من ولاة الحسبة وهو الأشبه؛ لأن الخيانة تابعة للسرقة".

" وأما من يراعي عمله في الجودة والرداءة فهو مما ينفرد بالنظر فيه ولاة الحسبة. ولهم أن ينكروا عليهم في العموم فساد العمل ورداءته وإن لم يكن فيه مستعد. وأما في عمل مخصوص اعتاد الصانع فيه الفساد والتدليس فإذا استعداه الخصم قابل عليه بالإنكار والزجر، فإن تعلق بذلك غرم روعي حال الغرم، فإن افتقر إلى تقدير أو تقويم لم يمكن للمحتسب أن ينظر فيه، لافتقاره إلى اجتهاد حكمي، وكان القاضي بالنظر فيه أحق، وإن لم يفتقر إلى تقدير ولا تقويم واستحق فيه المثل الذي لا اجتهاد فيه، ولا تنازع، فللمحتسب أن ينظر فيه بإلزام الغرم والتأديب على فعله لأنه أخذ بالتناصف وزجر عن التعدي"(١).

ومن مهام المحتسب أن يراعي النواحي الأمنية والخلقية في وسائل النقل والوسائل العامة. يقول الماوردي:

" وللمحتسب أن يمنع أرباب السفن من حمل ما لا تسعه ويخاف منه غرقها، وكذلك يمنعهم من المسير عند اشتداد الريح. وإذا حمل فيها

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

الرجال والنساء حجز بينهم بحائل وإذا اتسعت السفن نصب للنساء مخارج للبراز لئلا يتبرجن عند الحاجة "[١].

وكما يراعي المحتسب حقوق الآدميين فإنه يراعي أيضاً حقوق الحيوان. يقول الماوردي عن ذلك: " وإذا كان من أرباب المواشي من يستعملها فيما لا تطيق الدوام عليه أنكره المحتسب عليه ومنعه منه، وإن لم يكن فيه مستعد إليه، فإن ادعى المالك احتمال البهيمة لما يستعملها فيه جاز للمحتسب أن ينظر فيه لأنه وإن افتقر إلى اجتهاد فهو عرفي يرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم، وليس باجتهاد شرعي والمحتسب لا يمتنع من اجتهاد العرف وإن امتنع من اجتهاد الشرع"[٢].

وللمحتسب كذلك أن يباشر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على عامة الناس، متى رأى تهاوناً في أداء العبادات على وجهها الشرعي، أو متى رأى تقاعساً عن الالتزام بآداب الدين وقواعده وسلوكياته المقررة. وهكذا يتضح لنا مدى سعة عمل المحتسب، ومن ثمَّ سعة مهام الدولة الإسلامية وواجباتها وتنوعها واستقطاب قوى المجتمع جميعاً لأدائها استهدافاً للصالح العام واشتراكاً في كسب الخير والفضائل[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٣) للأستاذ محيي الدين عطية رأي سديد في موضوع مهام المحتسب وديوان الحسبة بشكله الذي برز به في تاريخ الحضارة الإسلامية. يقرر الأستاذ محيي الدين أن مصطلح الحسبة قد حلت محله الآن مؤسسات وإدارات وأجهزة حديثة. والالتزام بشكل الحسبة التاريخي مما يقود إلى الالتزام بما لا يلزم " فالمحتسب فيما مضى حل محله الآن مراقب التموين، وشرطي الآداب، ومفتش الصحة، والأخصائي الاجتماعي، وعدد آخر من المتخصصين الذين يقومون بمعظم وظائفه. وإن إحياء المصطلح وإطلاقه على إحدى هذه الوظائف يمثل تعسفاً في الاستعمال واضطراباً في المنهج". راجع تفاصيل رأيه في مقاله الذي حمل عنوان (حوار التراث والعلوم السياسية) بمجلة المسلم المعاصر، عدد ذي الحجة ١٤٠٥هـ.

الجهاد

وما دامت الدولة الإسلامية دولة رسالة وعدالة، هدفها العام هو تحرير الإنسان من عبودية غير الله، وتخليصه من سائر أنواع الظلم والاضطهاد فقد جعلها ذلك الهدف محط عداء الظلمة والطغاة في كل مكان. ومن هنا نصب الجهاد فرضاً على المسلمين وحماية لدولتهم ومجتمعهم وعقيدتهم.

وفلسفة الجهاد في الإسلام لا تتعدى هذا الأمر؛ فالجهاد في الإسلام واجب وفرض وضع لحماية حق الدولة الإسلامية في نشر دعوة الإسلام، التي هي أداة تحرير عام للبشر من سلطان الطواغيت الذين يستعبدون إرادات الناس، وينتهبون حقوقهم ومقدراتهم. فمتى ووجه صاحب البلاغ الإسلامي بالمنع أو التصدي أو الحرب من جانب القوى السياسية الطاغوتية الحاكمة، فقد وجب عليه تكسير تلك الإرادات الطاغوتية بالجهاد، إقراراً للعدل والنصفة في الأرض.

وقد تحدث الماوردي عن واجبات الدولة تجاه الجهاد والمجاهدين، فأشار إلى ما سماه بـ (الإمارة العامة على الجيش)، وهي التي تختص بقضايا الاستراتيجية العامة، واقتصاديات الحرب، ونتائج الحرب من اتفاقيات صلح ومعاهدات سياسية وغير ذلك، ثم عاد إلى قضايا الحرب التفصيلية فعدد ما يستوجبه قول الله عز وجل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦٠]،

= ص ٩٤، وما بعدها. ونحن نتفق معه إجمالاً على هذا الرأي، ولكن لا نرى مانعاً من استخدام مصطلح الحسبة لكل من يقوم بمثل هذه الأعمال. فموظف التموين والباحث الاجتماعي والشرطي، إلخ، يمكن وصفهم جميعاً بأنهم محتسبون، ومصطلح الحسبة يشع ببعض المعاني الدينية التي تعطي تلك الوظائف روحية خاصة.

من أمور التدريب والتسليح والقضايا اللوجستية والتكتيك، وهي الأمور التي تتصل بما سماه الماوردي بـ (الإمارة الخاصة على الحرب)، وهي التي تقتصر على النواحي الإدارية والفنية في (سياسة الجيش وتدبير الحرب)، وهي ما يمكن أن يقارن في المصطلح الحديث بمهام وزير الدفاع أو رئيس الأركان.

ويعدد الماوردي عشرة واجبات لأمير الجيش: " أحدها حراستهم من غرة[١] يظفر بها العدو منهم. وذلك بأن يتتبع المكامن ويحوط سوادهم بحرس آمنون به على نفوسهم ورجاله ليسكنوا في وقت الدعة ويأمنوا ما وراءهم في وقت المحاربة. والثاني: أن يتخير لهم موضع نزولهم لمحاربة عدوهم، وذلك أن يكونوا أوطأ الأرض مكاناً، وأكثر مرعى وماء وأحرسها أكنافاً[٢] وأطرافاً ليكون أعون لهم على المنازلة وأقوى لهم على المرابطة[٣]. والثالث: إعداد ما يحتاج الجيش إليه من زاد وعلوفة[٤] تفرق عليهم في وقت الحاجة حتى تسكن نفوسهم إلى مادة يستغنون بها عن طلبها ليكونوا على الحرب أوفر وعلى منازلة العدو أقدر. والرابع: أن يعرف أخبار عدوه حتى يقف عليها ويتصفح أحوالها حتى يخبرها فيسلم من مكره، ويلتمس الغرة في الهجوم عليه. والخامس: ترتيب الجيش في مصاف الحرب والتعويل في كل لحظة على من يراه كفئاً لها[٥]. والسادس: أن يقوي نفوسهم بما يشعرهم من الظفر ويخيل إليهم من أسباب النصر ليقل العدو في أعينهم فيكون عليه أجرأ، وبالجرأة يتسهل الظفر. والسابع: أن يعد أهل الصبر والبلاء منهم بثواب الله لو كانوا من

(١) غرة: فجأة.
(٢) أكنافاً: الكنف هو المكان المحاط بالحراسة والصيانة.
(٣) المرابطة: ملازمة الثغور والجبهات.
(٤) علوفة: طعام البهائم.
(٥) اختيار الرجل المناسب للمكان المناسب.

أهل الآخرة والجزاء، والنفل[١] من الغنيمة إن كانوا من أهل الدنيا. والثامن: أن يشاور ذوي الرأي فيما أعضل[٢]، ويرجع إلى أهل الحزم فيما أشكل ليأمن الخطأ ويسلم من الزلل. والتاسع: أن يلاحظ جيشه بما أوجبه الله تعالى من حقوقه وأمر به في حدوده حتى لا يكون بينهم تجاوز في دين ولاتخفيف في حق. فإن من جاهد عن الدين كان أحق بالتزام أحكامه والفصل بين حلاله وحرامه. والعاشر: ألا يمكن أحداً من جيشه أن يتشاغل بتجارة أو زراعة يصرفه الاهتمام به عن مصابرة العدو وصدق الجهاد "[٣].

ولا شك أن هذه الواجبات المرعية هي أوسع من واجبات رئاسات أركان الجيوش المعاصرة، إذ انفصلت الحرب عن عالم المثل، وقضايا الحق والباطل، واشتبكت بنوازع العصبيات والقوميات، وغدت في الغالب وسيلة لتمكين الأقوى على الأضعف، وما عرفناه في المثال السابق مثله كثير في الفصول التي عقدها الماوردي لفقه الجهاد وواجبات الدولة في كل من قضايا الحرب الخارجية، أو الحرب الداخلية الأهلية، " قتال أهل الردة وقتال أهل البغي وقتال من امتنع من المحاربين وقطاع الطرق "، وبما أورده من فقه تفصيلي غزير في أحكام هذه الظروف، تبين المقام الرفيع الذي يمثله الجهاد في إطار منظومة واجبات الدولة المسلمة ووظائفها.

خاتمة: الماوردي رائداً

لا شك أن كتاب (الأحكام السلطانية) للماوردي كان رائداً بمعنى الكلمة في مجال الفقه السياسي الدستوري الإنساني قاطبة، وهو كتاب

(١) النفل: الغنيمة.
(٢) أعضل: صعب وأشكل أمره.
(٣) الأحكام السلطانية، ص ٣٩ - ٤٠.

لا ينطلق في فضاءات نظرية مثل كتابات أفلاطون وأرسطو ولا يتشبث بعوالم المثل الهلامية، بل كان ينظر إلى المثل العليا وإلى الدين نفسه على مقتضى الواقع. وكما يقول الأستاذ فادي إسماعيل فقد كان يحاول "أن يؤقلم الأحكام على ضرورات القوة القائمة بذاتها كمصلحة"، أو كما يقول الماوردي عن نفسه أنه كان يضع أحكامه "بناءً لحكم الوقت". ولا غرو فقد كان الماوردي فقيهاً عالماً عاملاً تولى العمل السياسي والقضائي وسعى بنفسه لتأطير الدولة الإسلامية ووضعها إزاء وظائفها لـ: "حراسة الدين، وسياسة الدنيا" به.

وإلى هذه النقطة أشار المستشرق الإنجليزي (هاملتون جب) حين ذكر أن فكر الماوردي امتاز بأنه لم ينظر إلى النصوص الشرعية وحسب، وإنما نظر إليها على ضوء التطورات السياسية في عصره. فحاول بذلك أن يلامس النص والواقع في الوقت ذاته[١]. ومما لم يشر إليه (جب) أن الماوردي ظل فقيهاً صارم الالتزام بالنص، وأنه لم يستخدم الواقع من أجل تأويل النص وإنما لاستخراج أحكام النص. ومثلما تفيد دراسة أسباب النزول في فهم أسرار الوحي، فإن دراسة الواقع تفيد في استخراج أحكام الوحي، بما يناسب واقع كل زمان ومكان.

لقد استهل الماوردي بحوث الفكر السياسي الإسلامي وأرسى حجر الزاوية فيه بهذا العمق وبهذا التأصيل والتحديد لدور الدولة الإسلامية، وأصبح كل بحث تال في تأطير الدولة الإسلامية لا يحيد عن كلمته الجامعة المانعة، وهي أن الدولة الإسلامية موضوعة لـ: "حراسة الدين، وسياسة الدنيا" بأحكام الدين، وعلى هدي فقه الماوردي سار الفكر

(١) Hamilton Gibb, "Studies on the Civilization of Islam", Beacon Press, 1968, p. 155.

الإسلامي بعيداً عن دعاوي المعتزلة المثالية الطابع، وانبرى كل من الغزالي وابن تيمية وغيرهم في اجتهادات فقهية عميقة طورت الفكر السياسي للماوردي، ووضعته بذلك في موضع الريادة والسبق في تحديد وظائف الدولة الإسلامية.

الفصل السابع

ابن خلدون:
قيام الدول العظمى وسقوطها

مقدمة

عاش عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) في نهاية عصر الألق الحضاري الإسلامي، وجاء كتابه الرائد (المقدمة) عصارة خالصة لدراساته وتأملاته الطويلة في فلسفة التاريخ والسياسة، وأصبحت قوانينه التي أرساها في ذلك الكتاب تأسيساً لعلم العمران، أو علم الاجتماع بالتعبير الحديث. لقد كان ابن خلدون سابقاً لعصره بقرون، كما كان سابقاً لأقطاب فلسفة عصر النهضة الأوربية من أمثال مكيافللي وديكارت ومونتيسكيو وسبينوزا وهوبز، وذلك في تحليلاته للطبيعة الإنسانية، والسببية التاريخية، وتفسير أسباب نشوء الدول وانهيارها. وفي نص لكبير فلاسفة التاريخ في هذا العصر، أرنولد توينبي، عن (مقدمة ابن خلدون ذكر بأن: " صاحبها قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا شك أعظم عمل من نوعه تمكن عقل إنساني من ابتكاره في أي زمان أو مكان "[1].

---

(١) النص الذي اقتطعت منه تلك الجملة يقول:

" In his chosen field of intellectual activity he appears to have been inspired by

=

نشوء الدول

إن نظرة ابن خلدون إلى التاريخ الإنساني تصوره حركةَ انتقال دائمة من حالة البداوة إلى حالة الحضارة. ويتم ذلك الانتقال دائماً عبر مؤسسة الدولة. وفي نظر ابن خلدون فإن مؤسسة الدولة قد قامت تحقيقاً لحاجات الإنسان إلى العيش الجماعي الآمن، وحفظ النوع، وعمارة الأرض: "إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة، واقتضاء الحاجات ومد يد كل واحد منهم إلى حاجته، يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان، بعضهم على بعض. ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج، وسفك الدماء، وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو ما خصه البارئ سبحانه بالمحافظة، فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض"[(١)]. وهكذا يقرر ابن خلدون أن وجود الدولة وأجهزتها ضرورة من ضرورات الاجتماع الإنساني؛ لأن حياة الإنسان لا تستغني عن الوظائف التي تؤديها الدولة للمجتمع، وفي مقدمة تلك الوظائف تحقيق الأمن والعدل والعمران.

= no predecessors and to have found no kindred souls among his contemporaries and to have kindled no answering spark of inspiration in any successors; and yet, in the Prolegomena (Muqaddamat) to his Universal History he has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place. It was his single brief 'acquiescence' from a life of practical activity that gave Ibn Khaldun his opportunity to cast his creative thought into literary shape ". Toynbee ,Arnold J. (1948), A Study of History, London, Oxford University Press, p. 322.

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر، بيروت، د ت، ص ١٨٧.

وحتى تقوم الدولة على أساس قويم وتؤدي الوظائف المنوطة بها، فلا بد أن تقوم على أساس من (العصبية) التي تسندها وتحميها. وعصبية المرء هي العقيدة التي تعضده وتسنده، وهي في الغالب تأتي من قومه وأنسبائه، وإن لم يكن ضرورياً أن تأتي من هذا المصدر وحده إذ " من البين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد "[١]. ومهمة العصبية هنا أن تمكن الدولة من إنفاذ إرادتها على المواطنين " وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية.

فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والاتباع "[٢]. وواضح أن ابن خلدون إنما يشير هنا إلى مفهوم قريب من مفهوم الأغلبية، أو القوة العسكرية التي تسند الدولة، وتمكنها من تنفيذ مراسمها وقراراتها.

ولكن الغالب على تفكير ابن خلدون - وهو مستوحىً من ظروف عصره - أن العصبية تنبثق دائماً من حالة البداوة؛ لأن الناس في تلك الحالة يحافظون على نقاء عناصرهم وأنسابهم، ويحرصون على معاضدة بعضهم البعض ضد العصبيات الأخرى، ولذلك فقد افترض ابن خلدون أن الدولة تنشأ من حالة البداوة صعوداً بشعبها إلى مراقي التحضر والعيش الرغد.

وإذا كان ابن خلدون قد جعل من مفهوم (العصبية) العامل الحاسم في نشأة الدول، فإنه لم يتجاهل أثر العامل الديني في هذا الخصوص إذ قرر أن عصبية الدولة قد تتشتت بسبب ما يحدث فيها من التنافس

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٧.
(٢) المصدر السابق، ص ١٥٨.

والخلاف، وهنا يأتي عامل الدين لتأليف القلوب وتوحيدها في الإقبال على الله، فيذهب بالتنافس ويقلل الخلاف حتى يسود التعاون والتعاضد. وتتضاعف العصبية أيضاً بعامل الاستنصار اللذين يفرزهما الدين، كما جرى لدولة الإسلام الأولى في قتالها للروم والفرس " فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم "[١] بقوة الاجتماع الديني الذي ضاعف قوة عصبيتهم.

ولكن العامل الديني نفسه لا بد أن يستند إلى العصبية حتى يكون عاملاً ذا شأن. فإن الله سبحانه، ما بعث نبياً من الأنبياء إلا في عصمة قومه ومنعتهم. وإذا كان الأنبياء لم تخرق لهم هذه العادة (أو القانون) فما بالك بمن هم أدنى منهم بكثير من رجال السياسة والملك. وهكذا فحتى تبلغ الدعوة الدينية أهدافها، فلا بد لها من الاستنصار بالعصبية، وما أكثر ما فشلت الثورات الدينية التي لم تعتصم بالعصبيات القوية في قتالها للحكومات الظالمة، وذلك لأن " أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من وراءها عصبية القبائل والعشائر "[٢]، ولذلك انكسرت معظم ثورات الفقهاء والأئمة؛ لأنها لم تستصحب معها هذا البعد الهام. يقول ابن خلدون عن ذلك: " ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف رجاءً في الثواب عليه من الله فيكثر أتباعهم والمتلثلثون بهم من الغوغاء والدهماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، أكثرهم يهلكون في هذا السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٩.

عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه قال ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه» وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه وهكذا كان حال الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم".

العقل والشرع

إن النص السابق قد يستنتج منه بعضهم أن ابن خلدون يغلب عامل العصبية على العامل الديني. ويقدم الشأن (الزمني) أو الطبيعي على الشأن (الديني). ولكن ذلك استنتاج متسرع لا يجوز تكوينه من مثل ذلك النص. وأفضل من ذلك أن نرد المسألة إلى إطار أكبر، ونفحصها من خلاله.

إن معضلة التوفيق بين الشأنين الزمني والديني هي مشكلة العقل الإنساني على مر التاريخ. ولقد ثارت بالفعل في تاريخ العقل الإسلامي، كما ثارت في تاريخ العقل الغربي. وفي إطار تاريخ العقل الإسلامي، فقد أثارتها فرقة المعتزلة[(١)] التي مالت إلى ترجيح (العقل) على (النقل) عند تعارض المصدرين. ولكن حتى غلاة المعتزلة لم ينظروا إلى (النقل) باعتباره نصوصاً جامدة يتخطاها الزمن ويفقدها مصداقيتها ومرجعيتها، كما كان الحال في تاريخ الفكر الأوربي. ويمكن القول في هذا المقام إنه

---

(١) لمراجعة عروض وتحليلات وافية عن أصول التفكير الاعتزالي، راجع كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني، وكتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم، وكتاب (الفرق الإسلامية السياسية) للشيخ محمد أبو زهرة.

في التيار العام للفكر الإسلامي ظل أمر التوفيق بين مصدري (العقل) و(النقل) أمراً ميسوراً ومتاحاً على الدوام.

ومع أن ابن خلدون لم يكن فقيهاً دينياً - بالمعنى المعروف لهذه الكلمة - إلا أنه ومن منظوره السياسي العام يقدم لنا حل القضية كالتالي: إنه يفرق بين ثلاثة أنواع من الحكم أولها: الملك الطبيعي الذي يعرفه بأنه "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"، وثانيها: الملك السياسي وهو: "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"، وثالثها: الخلافة الدينية وهي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"[(١)].

وهكذا يطور ابن خلدون من نظريته السياسية ليمضي خطوات أبعد من تلك التي وقف عندها هوبز وغيره من رموزالفلسفة الأوربية الذين أتوا بعده بأكثر من ثلاثة قرون. وإذا كان هوبز مثلاً قد جعل من وجود" الحكومة " منتهى الطلب، وجعل من (الحاكم) مصدراً مطلقاً للقانون، فإن حصافة ابن خلدون قد قادته للتمييز بين ثلاثة مصادر للقانون وهي: المصدر الأول: وهو الشعب بمجمله، والمصدر الثاني: وهو العقل، والمصدر الثالث: وهو الشرع[(٢)]. وفي تقدير ابن خلدون فإن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين يمكن أن تتعاضد لتضبط حياة البشر في المسارالسليم.

هذا في حين يبقى قانون الشرع هو القانون الأمثل والأشمل والأنفع "في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم... فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة. حتى في الملك الذي هو طبيعي

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٠.

للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع، فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة السياسية وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره»[١]. وهكذا ففي اعتقاد ابن خلدون فإن الإنسان غير قادر وحده على اكتشاف الحقائق المطلقة، وإن هداية الإنسان إلى السلوك الصحيح لا تتأتى من داخله فقط، وإنما من مصدر آخر هو الوحي، وإن مقام العقل يأتي بعد الوحي، ولا يصادمه، لأن ما قرره الشرع هو الأصح.

وهذا لا ينفي أن للعقل مجالاً واسعاً لاستنباط الأحكام حسب المقررات الكلية للشرع، فعند حديث ابن خلدون عن علمي (الفقه) و(أصول الفقه) أشار إلى أن النصوص الدينية لا تفي بمعالجة كل الوقائع المتجددة، وعند ذلك فلا بد من إعمال العقل الإنساني، وممارسة الاستنباط، وقياس الأشباه بالأشباه، ومناظرة الأمثال بالأمثال، وإلحاق كل واقعة مستجدة بما قد يكون لها من أصل في الشرع[٢]. فهذا جانب من جوانب عمل العقل في القانون الإسلامي، وهو جانب يتسع كلما تقدم الزمان، وتكاثرت القضايا المستجدة التي لم تألفها العصور السابقة.

العدل أساس الملك

ومع أن ابن خلدون لا يقدم تعريفات محددة للظلم والعدل إلا أن ذلك يمكن استشفافه من حديثه عن آثار الظلم. إن الظلم، وخصوصاً إذا

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٧١.

ما وقع من قبل الدولة، مؤدٍّ بالضرورة إلى تحطيم المبادرة الحرة، ومصادرة مناخ العمل الاقتصادي التنافسي، مما يؤدي إلى تعويق حركة النمو الحضاري العام، ويؤذن بخراب العمران وانهيار الدول. وفي هذا يقول ابن خلدون: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم، ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب "[1].

ويقرر ابن خلدون في غير ما مواربة أن العدل هو أساس الملك، ودعامة استقرار الدول ونموها المستمر، وبقدر ما يتعطل ميزان العدل، تدور دائرة البوار بالدولة: " ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها، ولم يقع فيها خراب، واعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر، فلما كان المصر كبيراً، وعمرانه كثيراً، وأحواله متسعة بما لا ينحصر، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيراً... [و] لم يظهر أثره إلا بعد حين". هذا وكأنما الظلم داء خفي يقضي على ضحيته في الأمد الطويل.

ومع تعرضه لألوان مختلفة من الظلم، إلا أن ابن خلدون يعود ليركز تنبيهه في خطورة مصادرة ممتلكات الرعايا، أو إجبارهم على تنفيذ أعمال بعينها من دون إعطائهم أجرهم الكامل: " فإن الرعية المعتملين في العمارة، إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك، فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم، واتخذوا سخرياً في معاشهم، بطل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم ذلك". وفي هذا ما يذكر بنظرية فائض القيمة التي أتى بها ماركس

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩٥.

في القرن التاسع عشر وجعلها مدعاة لاشتعال صراع الطبقات ونشوب الثورات وتحطيم الدول.

ويقرر ابن خلدون أن بعض أنواع الظلم التجاري القائم على سلطة الدولة يقود إلى عاقبة الكساد الاقتصادي مما يؤدي إلى انخفاض عائدات الدولة من الضرائب، فتلجأ لتعويض ذلك عن طريق فرض مزيد من الضرائب على الناس يستحدثون لها " ألقاباً ووجوهاً يوسعون بها الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج" في محاولة يائسة لتوسيع ميزانية الدولة وقدراتها المالية.

ويحذر ابن خلدون حكام الدول من محاولة معالجةضعف إيرادات الضرائب، بالانغماس المباشر في العمل التجاري. لأنهم يدخلون بذلك في منافسة غير متكافئة مع التجار الذين لا يملكون القوة الكافية لموازاة قوة الحكام وسلطتهم، ويؤدي ذلك بالضرورة إلى الإضرار بالتجار، " وربما يتكرر ذلك مع التاجر والفلاح منهم، بما يذهب رأس ماله، فيقعد عن سوقه، ويتعدد ذلك، ويتكرر، ويدخل به على الرعايا من العنت، والمضايقة، وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية، فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار"[١]. وهكذا يؤدي تكرار الظلم إلى نضوب موارد الدولة المادية، ويكون ذلك مؤشراً لدخولها في دوامة الكساد، ومنحدر الاضمحلال.

سقوط الدول

يؤكد ابن خلدون أن للدول أعماراً طبيعية كما الأشخاص. ولكن عمر الدولة يساوي ثلاثة أجيال، وعمر الجيل في المتوسط هو أربعون عاماً "

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش، والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مندوبون. والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد، إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة، إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع. وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية. ويبلغ فيهم الترف غايته بما ذاقوه من النعيم وغضارة العيش. وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة... فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم. ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت"[١]. وهكذا يتصور ابن خلدون قيام الدول ونضوجها ثم انهيارها خلال ثلاثة أجيال، هي نحو مئة وعشرين من الأعوام، ولا تزيد الدول كثيراً على هذا العمر، إلا إذا لم يدافعها عدو أقوى منها، وعندئذ يكون الداء مستولياً ولكن الطالب لم يحضر بعد.

إن الترف هو أحد أعظم الأدواء التي تصيب الدول وتعجل بانهيارها وتحللها. ولكن الترف إذا جاء في أول عمر الدولة فإنه يزيدها قوة إلى قوتها؛ إذ يكثر عدد السكان وتزيد عصبية الدولة، أما عندما يتكاثر الترف، بعد عهد الدولة الأول، فإنه يصيبها بالمرض القتال. ويحسن ملاحظة أثر عامل الترف من خلال الأطوار الخمسة لنشوء الدول وسقوطها في تصور ابن خلدون: والطور الأول: هو طور الانتصار

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧١.

والتمكن ودحر القوى المناوئة. وهنا يكون الحاكم على وفاق مع شعبه وعصبيته لا ينفرد دونهم بشيء. ويكون الجميع على حالة من البداوة والشظف. والطور الثاني: هو طور استبداد السلطة وتضييق دائرة الحكم، وكبح أهل عصبيته عن الاشتراك في تسيير أمور الدولة، ومدافعتهم وصدهم عنه وجدع أنوفهم وردهم على الأعقاب. والطور الثالث: وهو طور الفراغ والترف والدعة والانصراف إلى زيادة الثروة، وتحقيق الشهرة وتشييد المباني والمدن والهياكل مع التوسع في جباية الأموال، والصرف منها على الحاشية والجند. والطور الرابع: وهو طور الاستسلام والقنوع حين يكتفي صاحب الدولة بما بناه سابقوه، ويعمل على تجميد الأوضاع على ما ورثه منهم، ويرى أن الخروج عن خطة سلفه ابتداع وفساد. والطور الخامس: وهو طور السرف والتبذير، وإتلاف الثروة التي جمعها الأولون في سبيل ملاذه وشهواته بالاشتراك مع حاشيته وبطانته الفاسدة[١].

وابتداءً من الطور الثاني يطرق الدولة الخلل في ركني (العصبية) و(المال). فإذ يتمكن الحاكم في سدة الدولة، فإنه يخشى على حكمه من مسانديه من أهل عصبيته، فيستبد بجدع أنوفهم وقهرهم وقتلهم، فتقل أعدادهم وتضعف قوتهم، وتستبدل بهم بطانة فاسدة « من موالي النعمة وصنائع الإحسان، وتتخذ منهم عصبية إلا أنها ليست مثل تلك من الشدة الشكيمية... ويحس بذلك أهل العصبيات الأخرى، فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً »[٢]. وبذلك يخسر الحاكم ركن عصبيته الركين، وينغمس في عالم الترف الذي ينخر ما بقي من أساس دولته، وهنا يرتع الحاكم في نعيم الملك وشهواته، ثم يستسلم الرعايا بدورهم إلى دواعي

(١) المصدر السابق، ص ١٧٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

الترف، فتذهب عنهم صفات الخشونة والبسالة، وتنشأ أعقابهم على الترفع عن الخدمة والعمل الجاد، والاستنكاف عن أداء الأعمال الضرورية الموكلة بهم ويأذنون تباعاً بالانقراض " وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء، فضلاً عن الملك. فإن عوارض الترف والغرق في النعيم، كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب، وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية، فضلاً عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم، فقد تبين أن الترف من عوائق الملك والله يؤتي ملكه من يشاء "[1].

وهكذا فإن نشوء الدول وسقوطها - كما يقرر ابن خلدون - هي أطوار طبيعية، تمر بها الدول، مثلما تمر بها الكائنات الإنسانية والحيوانية على اختلافها. هذا وقد تتفطن بعض الدول لما يلحق بها من عوارض الهرم، فتحاول علاجها، وتعمل على تعويض فقدان العصبية بالأبهة والمبالغة في مظاهر العظمة، التي سرعان ما ينكشف زيفها، وينقضي أمر الدولة على يد دولة أخرى أقوى منها - وفي هذا يقول ابن خلدون: " وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها، ويومض ذبالها إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال وهي انطفاء، فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه، ولكل أجل كتاب "[2].

وهكذا فالأيام دُوَل، وما دامت السلطة لدولة واحدة في التاريخ ولن تدوم، فأجدر بعقلاء السياسة تدبر تلك المراحل والدورات في فلسفة التاريخ والسياسة، وعدم العمل على معاكسة سنن الخلق. فإن التاريخ لن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤١.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

ينتهي لصالح دولة بعينها كما تخيل هيجل، ولا لصالح نمط إنتاج بعينه كما تصور ماركس، ولا لصالح الحضارة الغربية الراهنة، كما بشر فرانسيس فوكوياما عشية سقوط المعسكر السوفييتي في ١٩٩١[١].

ريادة ابن خلدون المنهجية

لقد كان ابن خلدون وهويخط قوانينه في فلسفة التاريخ والاجتماع على وعي أكيد بريادته في ذلك المجال، لذا كان يرجو أن يأتي من بعده من " يؤيده الله بفكر صحيح، وعلم مبين، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون "[٢]. على أن ذلك الأمل لم يتحقق، وذلك لأن دورة الشمس الإسلامية كانت في طريقها للأفول، ثم تعاقبت الأحداث الجسام التي قوضت دولة الأندلس، وعجلت بتسلسل انهيار دول الإسلام.

وإذا كان ما كتبه ابن خلدون لم يلحقه التطوير على يد المفكرين الإسلاميين، إلا أنه عند تسربه إلى الغرب في وقت لاحق، اعتبر ريادة فكرية حقيقية، وأضيف إليه كثير، وتطورت أفكار ابن خلدون في مسألة نشوء الدول وانهيارها إلى ما يسمى اليوم بنظريات القوة النسبية في العلاقات الدولية.

---

(١) تخيل الفيلسوف الألماني هيجل أن التاريخ سيتوقف بقيام الدولة البروسية (الألمانية) الكبرى، وتخيل ماركس أن التاريخ سينتهي بقيام الشيوعية وسيادة الطبقة البروليتارية. أما الكاتب الأمريكي فرانسيس فوكوياما فقد ادعى أن التاريخ سيتوقف عند مرحلة سيادة الثقافة الليبرالية الغربية.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، م، ص ٥٨.

وقد تبارت مدارس فكرية عديدة في تبني أفكار ابن خلدون. فاعتبره الماركسيون " أحد الرواد الأول للمادية التاريخية. فهو في دراسته للديالكتيك الداخلي لتطور المجتمعات يعلق أهمية كبيرة على تقسيم العمل، وهو يرتب الشعوب والنظم الاجتماعية وفقاً لأساليب الإنتاج الاقتصادي... "[١]. وقيل إن لينين احتفى احتفاءً خاصاً بتحليلات ابن خلدون الاقتصادية[٢]. وفي العالم العربي حاول بعض العلمانيين اتخاذ كتاباته تكأة للخروج من عالم النص الديني، فلأن ابن خلدون كان مفكراً عقلانياً عميق الرؤية والتحليل، فقد اعتقد هؤلاء أنه لا بد أن يكون شيئاً مختلفاً عن الفقهاء وعلماء الدين، وأنه لا بد أن يكون - بالضرورة - مخالفاً للنص الديني أو متجاوزاً له[٣]. وحاول آخرون التوفيق بين فكر مدرسة ابن خلدون وفكر المدرسة الوضعية المنطقية في علم الاجتماع، على ما بين منطلقات المدرستين من تعارض جذري أساسه رفض الوضعية المنطقية الحاسم للدين، وهكذا حاز ابن خلدون بحصافته وأصالته الفكرية رضا الأوساط الفكرية على اختلافها، وهذا شأن كل مفكر ضخم في التاريخ الإنساني.

---

(١) روجيه جارودي (ديسمبر / كانون الأول ١٩٦٥)، ابن خلدون، (الهلال)، ص ٣١ .

(٢) ورد ذلك في رسالة بعث بها مكسيم جوركي إلى أنوتشين في ١٩١٢، راجع الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١، ص ٣٩٦.

(٣) الغريب أن مستشرقاً فرنسياً مثل جوستون بوتول يخالف هؤلاء ويقول: "وثمة اهتمام آخر لدى ابن خلدون وهو عدم معارضته تعاليم الدين في أي نقطة، بل إنه إذا ما مس نقطة حساسة، فإنه يستطرد استطراداً طويلاً ليبين أن فلسفته على وفاق تام مع الدين الإسلامي، بل إنه يأتي بأدلة جديدة في جانب الدين" ، راجع كتابه: ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية، ترجمة غنيم عبدون، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص٤١.

لقد أنزل ابن خلدون الفلسفة من عليائها وجعل منها علماً اجتماعياً واقعياً حياً، واستخدم منهجاً استقرائياً رشيداً، مؤطراً في نطاق التصور الإسلامي العام للإله والكون والحياة. وهذا أعظم ما يبقى من ابن خلدون على صعيد المنهجية والفكر.

الفصل الثامن

نيقولو مكيافللي:
القوة أساس السياسة

مقدمة

عاش مكيافللي بين عامي (١٤٦٩- ١٥٣٢م) في مقاطعة فلورنسة، التي كانت تمثل إحدى جمهوريات إيطالية في ذلك الحين. ورأى في شبابه تصدع شمل البلاد الإيطالية وهوانها على الإمبراطوريات النامية في ذلك الزمان مثل الإمبراطوريتين الألمانية والإنجليزية.

ولم تفلح في عهده كل الجهود المبذولة لإنهاض الإيطاليين سياسياً لأن مفهومهم للدولة لم يكن قومياً، بل ظل قائماً على روح الدين الذي فرض توجيه الدولة جميعاً لحرب المسلمين وقهر الخطر التركي على الممالك النصرانية. وقد رأى مكيافللي أن تلك العاطفة الدينية الجياشة قد حالت دون نمو العاطفة القومية الصحيحة التي كان يستشعرها الألمان والإنجليز وغيرهم من الشعوب التي انتبهت للفوارق القومية المهمة بينها.

ومثلما اهتز الفيلسوف القديم أفلاطون من قبل لحادثة سقوط أثينا على يد الإسبرطيين، فقد انفعل مكيافللي كثيراً لتحلل جمهورية فلورنسة خاصة، والجمهوريات الإيطالية عامة، وسقوطها في وَهْدة التخلف،

وجحيم الصراع والحروب الأهلية، وأخذ على عاتقه مهمة بلورة فلسفة سياسية قوية تفي بمهمة إرشاد القائمين على أمر البعث الإيطالي.

الوحدة القومية

لقد استجمع مكيافللي دراسة التاريخ القديم واستوعب خلاصاته وقوانينه، عسى أن تسعفه في تحليل جذور الضعف والتضعضع الذي لف بلاده، واستخلص من تلك الدروس مادة كتابه الشهير المسمى بـ: (الأمير) الذي قدمه لأحد أمراء أسرة المديتشي التي حكمت فلورنسة في تلك الآونة، آملاً أن يتم على يد هذا الأمير توحيد البلاد الإيطالية، وقيادتها من جديد في درب النهضة والرقي.

ويحدثنا مكيافللي في مقدمة كتاب (الأمير) أنه تمكن من تحصيل تلكم القوانين السياسية الهامة بعد طويل جدٍّ وكدٍّ من الدرس والتأمل والتبصر في سير العظماء، وأنه أنفق في ذلك: " سنوات طوالاً من الانزواء والمخاطر "[1]، ثم أهدى كتابه إلى الأمير (لونرو) قائلاً: إنه لا يهدي ذلك الكتاب بدوافع من التملق والغرور، فهو وإن كان من غِمار الشعب وليس في العِير ولا في النفير، فإن الذي يستطيع تصور الجبل الشامخ فهو الواقف في السهل. وكذلك المشرف من أعالي الجبال يجيد رؤية السهول. وهكذا فإن فهم الشعب يقتضي أن يكون الإنسان أميراً، وفهم طبيعة الأمراء يستلزم أن يكون الإنسان مواطناً عادياً.

وكأنما أرق ذهن مكيافللي كثيراً أن مجتمعه الإيطالي كان يعيش في تلك المرحلة في ذروة تألقه العقلي والفني، حين أفرز أعداداً وفيرة من أقطاب الفلسفة والعلم والفن من أمثال مايكل أنجلو، وليوناردو دافنشي،

---

(١) نيقولو مكيافللي: الأمير، ترجمة فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٥٢.

وبوتيشلليو وسواهم من عظماء الفلسفة والفن. ولكن المجتمع الإيطالي مع ذلك كان يعاني من مظاهر الانحطاط السياسي والاقتصادي، بسبب ضعف حكوماته، وتسلط الكنيسة البابوية التي كانت تمنع توحيد البلاد، حتى لا تنشأ حكومة قوية تواجه سلطات البابا. ولذلك فقد حفَلت فلسفة مكيافللي بهجوم عنيف - غير مسبوق في حدته - على البابا وسلطته التي اتهمها بأنها أضعفت البلاد، وعرقلت الجهود الوطنية التي انصبت في سبيل الوحدة واسترجاع الأمجاد القديمة.

وفي الواقع فإن هجوم مكيافللي على البابا وكنيسته، كان هجوماً على الدين من جانب خفي، وتجاهلاً - بل إهداراً - لقيمته عاملاً إيجابياً في السياسة أو في الحياة بوجه عام. وقد قاد موقف مكيافللي المبدئي من الدين إلى أن يستخف بكثير من القيم الأخلاقية، حتى إن لم تنبع من الدين بصورة مباشرة.

القوة هي الهدف الأسمى

ولم تظفر فكرة باحتفاء مكيافللي واحترامه كما ظفرت فكرة (القوة)، وما يؤدي إليها وإلى مضاعفة أقدارها. فالقوة هي القيمة العليا التي تستحق الاعتبار في نظر مكيافللي، ولا بأس لديه بأي سبيل يزيد من قوة الدولة، ولو انطوى ذلك السبيل على وسائل لا إنسانية ولا أخلاقية، أو قام على أساليب وحشية ضارية، أو لو كانت الاستزادة من القوة تتم عن طريق الظلم والغدر وامتصاص طاقات الشعوب الأخرى.

إن كثيراً مما يعدُّه الناس من قبيل الأخلاق الأساسية التي يقوم عليها العمران البشري، يُسْلِكه مكيافللي ببساطة شديدة في سلك المثالية الحالمة التي لا طائل من ورائها في هذه الحياة الدنيا. فهذه قضايا تتعلق بعالم المثل غير المتحقق، أوتتصل بالعالم الآخر غير المنظور، والإصرار على

تطبيقها في المحيط الدنيوي لا يجني منه الشعب سوى الضعف والشتات والمهانة التي طبعت شعباً عريقاً كالشعب الإيطالي.

ولذلك فقد هاجم مكيافللي الديانة النصرانية بعنف لا هوادة فيه، وحملها مسؤولية توريث سمات الاسترخاء والذل والضعف والهوان للمجتمع الإيطالي، وهي السمات التي آلى مكيافللي على نفسه أن يقتلع جذورها ويكافح آثارها بين مواطنيه. وكان يأمل أن يستنصر في جهده ذلك بأمير قوي يحقق أفكاره وآماله القومية، وكان كثير التفاؤل أن يتمكن هذا الأمير من تحرير إيطالية من أيدي البرابرة، ويحيي النخوة في قلوب الإيطاليين وذلك بعد سنوات متطاولة قضوها تحت الاستعباد.

ومن العجب أن سوء الأوضاع الإيطالية واضطرابها كان باعثاً ملأ قلب مكيافللي بالأمل في بزوغ فجر إيطالي جديد. ذلك أنه استشف من دروس تاريخ الأمم الغابرة أن أمثال هذه اللحظات التعيسة في حياة الأمم، تبشر غالباً بظهور قائد قوي جسور يحرر البلاد ويوحد شتاتها. وفي هذا المدى كان من الضروري، كما ذكر مكيافللي، أن يكون الإسرائيليون عبيداً في مصر حتى يظهر النبي موسى، عليه السلام، وأن يضطهد الماديون أبناء فارس حتى تظهر شجاعة كورش وعظمته، وأن يكون المواطنون الأثينيون في حالة فرقة وتمزق حتى تتجلى عبقرية القائد تيسيوس[١].

وهكذا سيطرت فكرة البعث الإيطالي على خيال مكيافللي، وأقام على ارتقابها جلَّ فلسفته المتمحورة حول القوة، والتضحية بالأخلاق والعهود في ذلك السبيل. ومن الإنصاف أن نذكر في هذا السياق أن مكيافللي كان يستثني بعض الصفات الأخلاقية، وتحظى عنده بالقبول،

---

(١) المصدر السابق، ص ٨١.

وهي الصفات التي اعتقد أنها تسهم في زيادة قوة الدولة، مثل صفات الصدق، والأمانة، والتفاني في العمل من أجل الصالح العام. وفي تفصيل هذه الأخلاق المدنية التي ظفرت منه بتقدير خاص يذكر خلق الانضباط، والتعامل السلمي، واحترام القانون ومراعاته، والتزام التعامل الديموقراطي ولكنه يخصِّص الديموقراطية المتمكنة القوية التي يحدُّ برلمانها من انحراف الحكومة أو انزلاقها في طريق الضعف، وفي الوقت نفسه يمنع طبقات الأشراف والنبلاء من أن تتعرض للأمير وتنازعه الأمر.

ورأى مكيافللي أن على الأمير أن يحرص على رضا الشعب متى كان ذلك ممكناً؛ لأن رضا الشعب يزيد من قوة الأمير، ولذلك فعلى الأمير ألا يُثقل كاهل الشعب بالضرائب الباهظة، وأن يرعى الناجحين والنابغين وأن يكرم أصحاب المواهب ويقيم لهم المعارض والاحتفالات وما أشبه ذلك من ألوان التكريم. وفي النهاية فإن هؤلاء سيكونون سنداً وعوناً لكفاءات الحاكم، فهو الذي يضع القوانين والنظم العامة التي يجب أن يلتزم بها المواطنون.

وأما فيما يخص الحاكم نفسه فليس بالضرورة أن يلتزم هو بهذه القوانين والنظم ولا حتى بالمبادئ العامة، وإن له مطلق الحرية في إتيان أي فعل يزيد من قوة الدولة، ولو كان في ذلك الفعل تجاوز أو تعدٍّ على المبادئ والأعراف والقوانين والأخلاق[١].

وكلما كان الحاكم قوياً، كلما انصلحت أحوال المجتمع وعم الاستقرار والأمن أنحاء دولته. فالإنسان في طبيعته كائن أناني مفرط في الأنانية وحب الذات، همه الأول هو الحفاظ على حقوقه الفردية وممتلكاته، مع التعدي على ممتلكات الآخرين كلما كان ذلك ممكناً.

(١) المصدر السابق، ص ٩٤.

ولذلك فقد مست الحاجة إلى وجود الحاكم القوي الذي يردع كل معتد أثيم، ويحفظ لكل مواطن حقوقه وممتلكاته. ومن هنا أوصى مكيافللي الأمير بألا يطمع في مصادرة حقوق مواطنيه. وذلك لأن الإنسان قد ينسى مقتل والده، ولكنه لا يغفر أبداً مصادرة ميراثه منه.

وذكر مكيافللي أن الحاكم الحصيف قد يقتل الناس، ولكنه لا ينهب ممتلكاتهم. وفسر ذلك فقال إن القصد من القتل هو مجرد فرض الهيبة والخوف وتدعيم المركز السياسي للأمير، وذلك ما لا تخدمه أعمال النهب والابتزاز. وأضاف قائلاً في شأن القتل: إن الأمير إذا اضطر لممارسته فإن عليه حينئذٍ أن يبرز الأسباب التي تفسر وتبرر تلك القسوة وتلك الصرامة.

والحق يقال فإن نصائح مكيافللي للأمير تبدو في كثير من نواحيها غليظة قاسية، قد اجتاحت وأهدرت كل أساس سليم للأخلاق أو الشرعية. فهو قد دعا - مثلاً - أميره إلى تخريب كل مدينة يستولي عليها عن طريق الحرب. هذا إن اراد أن يحتفظ بها مستسلمة طائعة: " إذ لا وسيلة مضمونة لهذا الحفاظ إلا عن طريق تجريدها من كل شيء. وكل من يسيطر على مدينة حرة ولا يقوم بتهديمها، يتعرض هو للدمار منها، لأنها ستجد دائماً الحافز على العصيان باسم الحرية وباسم أعرافها القديمة التي لا يُسدلُ الزمن عليها سُجُف النسيان "[1]، ولذلك فلابد من استئصالها وقطع دابرها بصورة تامة.

ومن أجل أن يفرض الحاكم نفوذه على بلاده بشكل محكم، فإن عليه أن ينشر في أول عهده بالحكم إرهاباً فظيعاً يذوق وباله كل الناس حتى يذهلهم عن أنفسهم، ولكن على شريطة أن يقوم الحاكم بـ " اقتراف

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٧.

الإساءات مرة واحدة، وبصورة جماعية. وهذا يفقدها انتشار التأثير، وبالتالي لا تترك أثراً سيئاً كبيراً. أما المنافع فيجب أن تمنح قطرة حتى يشعرالشعب بمذاقها ويتلذذ بها »[١]، ويحمد أثرها للحاكم لأطول وقت ممكن!

وفي فكر مكيافللي فإن كسب القوة وإحرازها يتنافى بالضرورة مع امتلاك الصفات المحمودة مثل الصدق، والشرف، والنبل، وذلك لأن: « تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال لم يكونوا كثيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها، وتمكنوا بالمكر والدهاء من الضحك على عقول الناس وإرباكها. وتغلبوا أخيراً على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم »[٢]، وهكذا أوصى مكيافللي أميره بأسلوب إيحائي لكي يتخلى نهائياً عن سجل الصفات المحمودة لدى سائر الناس.

ولكن لم ينس مكيافللي أن يفطّن أميره بأساليب الدهاء والحنكة السياسية اللازمة، وذلك حتى لا يتورط في أعمال القمع بطريقة فَجة ساذجة، فذكره بأن هناك طريقين للقتل والتنكيل؛ أحدهما هو طريق الشرعية القانونية، والثاني طريق القوة الباطشة. والبشر يستخدمون الطريق الأول، والحيوانات تستخدم الطريق الثاني. ولكن لا بد من المزج بين هذين الطريقين معاً للحصول على نتائج أفضل، ولذلك فإن: « على الأمير الذي يجد نفسه مرغماً على تعلم طريقة عمل الحيوان، أن يقلد الثعلب والأسد معاً، إذ إن الأسد لا يستطيع حماية نفسه من الأشراك، والثعلب لا يتمكن من الدفاع عن نفسه أمام الذئاب، ولذا تحتم عليه أن يكون ثعلباً ليميز الفخاخ، وأسداً ليُرهب الذئاب »[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٨.

ولم يتردد مكيافللي في ثنايا نصحه من أن يقلب حقائق الأمور الراسخة في عالم الأخلاق رأساً على عقب، فقرر أن بعض المثالب والآثام لا بد من ارتكابها من أجل الاحتفاظ بقوة الدولة ومجدها: "إذ إن التعمق في درس الأمور، يؤدي إلى العثور على أن بعض الأشياء التي تبدو فضائل، تؤدي إذا اتبعت إلى دمار الإنسان. بينما هناك أشياء أخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدي إلى زيادة ما يشعر به الإنسان من طمأنينة وسعادة"[(١)]. لذلك فالرحمة أفضل منها القسوة، والفوضى أفضل منها الاستبداد، فبالقسوة والاستبداد يستقر المجتمع ويهنأ المواطنون!

وعلى غير ما درج عليه سائر الأدباء، والشعراء، والمفكرين، والمستشارين الذين يمتدحون صفة الكرم لدى الحكام، فإن مكيافللي قد أشاد بصفة البخل لديهم. ذلك أن المال الذي بين يدي الأمير هو مال الدولة لا ماله الخاص الذي يتصرف فيه كما يشاء. ومكيافللي قلما يفصل بين الأمير وبين الدولة التي يترأسها، فهما عنده سيان.

ولذا فهو لا يتحدث عن الأخلاق أو الصفات الشخصية للأمير، وإنما يتحدث عن أخلاقه وصفاته بإعتباره رجل الدولة أو الدولة نفسها. ومن ثَمَّ فإن كرم الأمير يمثل - في نظر مكيافللي - خطراً شديد الضرر بالدولة، يهدد مقدراتها وينذر بإفلاسها. ولذا نصح أميره قائلاً: "من الأفضل أن تكون بخيلاً، فهذا يعرضك للتحقير دون الكراهية، على أن تكون مرغماً بدافع الحاجة إلى أن تصبح لصاً سلَّاباً، مما يعرضك للتحقير والكراهية معاً"[(٢)]. وما وراء هذا المعنى أن الأمير الذي يبدد ثروة الأمة في العطايا والإكرام سيضطر في آخر أمره إلى أن يسرق

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤١.

ويفرض الإتاوات الباهظة على الناس، مما يزعزع مركزه في النهاية، ويهون من قدره، حتى يصبح مثاراً للسخرية والكراهية من قبل الشعب.

النبي الأعزل

لقد استخرج مكيافللي درسه الأكبر في ضرورة تأكيد قوة الحاكم والدولة من سيرة أحد الرهبان الدومنيكان كان يسمى (سافونا رولا)، وكان قد أتى إلى إمارة فلورنسة واعظاً ومبشراً بتعاليم الدين، وناهياً جماهير البلاد عن أسباب اللهو والفساد، وبذل جهوداً هائلة على الصعيد السياسي هدفت إلى تقويض سلطان أسرة (المديتشي) التي حكمت فلورنسة في ذلك الحين، ومهدت لانحلالها وانحدارها بسوء تصرفاتها. وقد قوي نفوذ الراهب الدومنيكاني وسط الجماهير، حتى توصل في لحظات غزو خارجي، إلى الاتفاق مع الغزاة الأجانب على أن يمكنوه من حكم البلاد لمدة من الزمن، لقاء ما يقدمه لهم من بعض التنازلات. غير أن الراهب الطارئ على الحكم لم يتمكن من أن يكتسب قدراً كافياً من القوة السياسية الكافية، ومارس حكماً ديموقراطياً أجوف حاول خلاله أن يكمل إصلاحاته التي بشر بها. وقد أتيح لمكيافللي شخصياً أن يخدم في منصب سياسي مهم في ظل هذا النظام، الذي ما عتَّمت أسرة (المديتشي) أن استجمعت قوتها وعادت فأطاحت به.

وانتبه مكيافللي من تلك التجربة إلى أن سلطة الراهب سافونا رولا كانت مثالية مغالية في المثالية، إذ إنها لم تستند إلى أسباب القوة والمنعة الكافية التي يحتاجها المصلح السياسي، وتساعده في إنجاز مهمته. وعزا مكيافللي فشل الراهب سافونا رولا إلى أنه كان أشبه ما يكون بنبي أعزل. وكتب يقول: "هكذا أثبتت الأيام أن الأنبياء المسلحين قد احتلوا وانتصروا، بينما فشل الأنبياء غير المسلحين. إذ

بالإضافة إلى ما سبق قوله، تختلف طبيعة الشعوب، وقد يكون من السهل إقناعها بأمر من الأمور، ولكن من العسير جداً إبقاؤها على هذا الاقتناع، ولهذا أصبح من الضروري فرض الأمور عليها، حتى إذا توقفت عن الاقتناع، أُرغمت عليه بالقوة. ولو كان موسى[(١)]، وكورش وثيزيوس، ورومولوس، غير مسلحين، لما استطاعوا إرغام الناس على احترام الشرائع التي سنُّوها، أمداً طويلاً. فقد رأينا في عصرنا الحاضر فراجيرو لامو سافونا رولا، يفشل فشلاً ذريعاً في قوانينه الجديدة عندما شرعت الجماهير بالكفر به، إذ لم تتوفر لديه الوسائل للاحتفاظ بأولئك الذين آمنوا به بسرعة، ولا لإرغام الكافرين به على الإيمان. وهكذا فإن مثل هؤلاء الرجال يلقون صعوبات بالغة في شق طريقهم، إذ إنهم يواجهون الأخطار التي تهددهم، ومن واجبهم تذليلها بفضل كفاءاتهم ومواهبهم، وإذا تيسر لهم أن يتغلبوا على هذه العقبات وشرع الناس في تبجيلهم وتقديسهم بعد أن قضوا على جميع شانئيهم، فإنهم يظلون أقوياء في منجىً من كل أذى، سعداء ومكرمين »[(٢)]. وهكذا قرر مكيافللي أن القوة المسلحة ضرورة لازمة حتى للأنبياء المرسلين.

النبي المسلح

وفي مقابل هذا النبي الأعزل الفاشل - سافونا رولا - يتجسد المثل الأعلى لمكيافللي وهو المدعو بـ (قيصر بورجية)، ممثل المدرسة السياسية الواقعية، التي تطوّح بالقيم والمثل الأخلاقية بعيداً، ولا تعبأ بغير اعتبارات القوة الخشنة، والمنفعة المحسوبة بدقة. وفي كتاب (الأمير) إشارات شتى إلى هذا المثل الأعلى - غير الأخلاقي! - كما كانت

(١) عليه السلام.
(٢) الأمير، ص ٨٣.

لمكيافللي مباحثات ومدارسات متعددة في مناقب هذا الرجل (المثالي) في نظره!

فقد ورد ذكر (قيصر بورجية) أول ما ورد في ثنايا الفصل السابع من كتاب (الأمير)، وهو الفصل الذي عقده تحت عنوان (الممالك التي يتم احتلالها بمساعدة الآخرين أو بمساعدة الحظ). وفيه ذكر أن أهم أعمال قيصر بورجية المحمودة التي تستحق الملاحظة والتقليد أنه عندما وجد نفسه أميراً على دويلة تضجُّ بالفوضى وتسودها أعمال القرصنة والنهب والغزو، ولَّى عليها وزيراً بالغ القسوة والكفاءة هو المدعو (ريميرو دي أوركو)، ومنحه السلطات الكاملة لممارسة أعمال القمع، وأوعز إليه أن يقوم بكل الشناعات وأعمال العنف لإرهاب المفسدين وقطع دابرهم، وكفِّ أذاهم عن الناس، فأرعبت أعماله المفسدين وغيرهم، وأدت إلى توطيد الاستقرار والسلم، ولكنها أثارت كُرهاً عميقاً للحكومة وللحاكم في أوساط الشعب. وحينها اتجه الأمير اتجاهاً آخر ليقتلع به تلك الكراهية العامة من قلوب الناس، فأمر بتنصيب قاضٍ عادل، ومحامين أكفاء لمعالجة المظالم التي عمت الشكوى منها، وأوحى إلى الشعب أنه لم يأمر بتلك الشناعات والمظالم أصلاً: "وإنما كانت من ابتداع وزيره، وعندما سنحت له الفرصة، أمر بقطع جسده إلى شقين وتعليقهما في ساحة مدينة سيزينا العامة وإلى جانبه لوحة من الخشب وخنجر ملطخ بالدماء"[(١)]، رمزاً لممارساته الظالمة، وقد أدى ذلك بالفعل إلى خداع الشعب وكسب رضاه إلى جانب قيصر بورجية.

ومن الأعمال الجديرة بالملاحظة والتسجيل أيضاً ما رواه مكيافللي تحت عنوان: (أولئك الذين يصلون إلى الإمارة عن طرق النذالة) ويسيطرون على الحكم بعد ذلك بيد من حديد، ويوطدون دعائم الاستقرار في أركان

(١) المصدر السابق، ص ٩١.

الدولة. وأبرز أمثلة هؤلاء هو المدعو (أوليفيروتو)، الذي صمم على أن يصل إلى السلطة عن طريق الغدر. فقد كان أوليفيروتو عسكرياً ممتازاً ولذلك: "رأى من المهانة لنفسه أن يظل تحت قيادة الآخرين"[١]، ولم يرض بأن يعمل تحت قيادة الأمير مع أنه كان خاله الذي ربَّاه منذ الصغر، فعمل على تدبير مكيدة تطيح برأس هذا الخال / الأمير.

وهكذا قام بدعوة الخال / الأمير وجميع البارزين من رجال دولته إلى حفل عشاء فاخر: " وبعد العشاء وما أعقبه من احتفاء مألوف في مثل هذه المآدب، افتتح أوليفيروتو بكياسة بعض المناقشات المهمة، متحدثاً عن عظمة البابا اليكساندر وولده قيصر وعن مشاريعهما. وعندما بدأ جيوفاني (الخال / الأمير) والآخرون بالرد عليه، نهض فوراً على قدميه قائلاً: " إن مثل هذه المواضيع يجب أن تبحث في خلوة. ومضى إلى غرفة مجاورة ما عتَّم أن لحق به إليها جيوفاني والوجهاء الآخرون. وما كادوا يجلسون حتى هجم عليهم الجنود من مخابئهم، فقتلوا جيوفاني وجميع الوجهاء. وبعد انتهاء المجزرة، امتطى أوليفيروتو جواده ومرَّ بشوارع البلدة، وحاصر دار قاضي القضاة، واضطر الجميع خوفاً منه إلى إطاعته وتأليف حكومة جديدة نصبوه عليها أميراً "[٢].

إن المثل الأعلى لمكيافللي - كما يتضح من هذين المثالين البشعين - هو الأمير الذي يتمكن عبر أي وسيلة تروقه وتحلو له، ويتمكن من إجادة استغلالها، من الوصول إلى السلطة، وبسط نفوذه على البلاد، وممارسة الحكم بأقصى درجات القوة والقهر. وهكذا كان النبي المسلح هو المثل الأعلى لمكيافللي، فهو الأمير المرجو لديه لتوحيد البلاد وسياستها بالحزم والجد اللازم.

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٩ - ١٠٠.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠١.

وقد اختصرت فلسفة مكيافللي قوة الدولة في قوة أميرها على هذا النحو. فقوة الدولة تقاس بقوة جيش الأمير، واقتداره على حماية الحوْزة العامة. وقلما أشار مكيافللي في كتاب (الأمير) إلى أي عنصر اقتصادي أو ثقافي أو صناعي أو ديني ضمن عناصر قوة الدولة، مما دل على أن قوة الدولة لديه لا تتضمن حتى مضامين الرسالة التي تحميها!

ولأجل هذه الغاية (غاية القوة والمنعة)، ضحى مكيافللي بالمجتمع والفرد تماماً. ففي فلسفته احتقار شديد للبشر وطبائعهم. وربما علمته تجاربه الشخصية المروِّعة شيئاً من ذلك إذ جرب الفشل والطرد من الوظيفة الحكومية، وعزا ذلك لأحقاد المنافسين ومؤامراتهم. ولذلك فإنه لم يشر إلى ضرورة تعليم البشر أو تثقيفهم أو إشراكهم في ممارسة السلطة السياسية، فهم عنده مادة الحكم لا غير، والمهم فقط هو تعليم الحكام لا المحكومين. وأهم ما يجب أن يتعلمه الحكام هو وسيلة اكتساب القوة التي تحمي كيان الدولة. وفي هذا السياق فلا بأس بأن يتخذ الحكام أي وسيلة مشروعة، أو غير مشروعة لتوطيد سلطانهم، فهنا الغاية السامية تبرر الوسيلة مهما كانت سافلة.

وهذه العبارة الأخيرة قد التصقت بمكيافللي حتى سميت هذه الصفة المرذولة بنعت اشتق من اسمه فدعيت بـ (المكيافللية) في التعبير السياسي الدارج، ولكن مكيافللي لم يكن الموجِّه الأول لمثل هذه الأفكار الشريرة. وإنما كان أول من تصدى لتحريرها بشكل فلسفي قوي في كتاب (الأمير)، ومن ثم نسبت هذه الأفكار الشريرة إليه، وربطت من يومها باسمه ربطاً محكماً. وإنك لتجد اسم مكيافللي مقروناً بهذه الأفكار والممارسات وكأنها لم تكن موجودة في التاريخ البشري من قبله. مع أنها كانت موجودة في شتات الفكر السياسي، وذلك منذ أن دعا إلى شيء منها الفلاسفة السوفسطائيون منذ ما قبل الميلاد، ولكن الترويج الفلسفي لهذه

المنظومة الفكرية التي تبتغي القوة مجردة من قيد الأخلاق والفضائل كان من شأن مكيافللي في العصر الحديث.

خاتمة: النقلة الفكرية المكيافللية

لقد مثل مكيافللي بتنكره للأخلاق والفضائل وقيم الدين النقلة الحاسمة في الفكر السياسي الغربي من أسر اللاهوت النصراني، وجذبته إلى حيز العلمانية الصارخة، وإلى معاداة أصول الدين وكل ما يمت إليه بصلة. وحضّ الحكام والمفكرين على اعتقاله في داخل جدر الكنائس والأديرة والمؤسسات الدينية الخالصة وإحكام القبضة عليه هناك. وبالطبع فلم تحدث تلك القطيعة مع الدين بمجرد تحرير كتاب (الأمير) وانتشاره بين الناس، وإنما تم ذلك بعد تفاعل طويل بين المناخ السياسي الفكري الغربي، والمتبنَّيات المتطرفة التي روَّجها هذا الكتاب.

وبعد مدة وجيزة من إصدار كتاب (الأمير) انتبهت الكنيسة الكاثوليكية إلى خطره العميم الذي استهدف الدين في الصميم، فأصدرت أمراً بتحريم طباعته وتوزيعه وقراءته، وأحرقت محاكم التفتيش نسخ الكتاب في سنة ١٥٥٩ م، ولم يتوان رجال الدين حتى البروتستانت منهم، في إدانة الكتاب المبالغ في غلوه وثورته وتعديه على الأخلاق ومُثُل الدين.

إن الهدف المباشر الذي وضع مكيافللي كتاب (الأمير) لأجل تحقيقه، وهوهدف إتمام الوحدة الإيطالية، لم يتحقق إلا في غضون القرن التاسع عشر، ولكن في مقابل ذلك فقد حقق الكتاب أهدافاً أخرى كثيرة؛ أولها إخراج الفكر السياسي الغربي من ثياب اللاهوت النصراني. فإذا كان الفكر اليوناني قد أعلى من شأن (العقل) - كما رأينا حين عرضنا لدراسة أفكار كل من أفلاطون وأرسطو - ثم جات الديانة النصرانية لتُعلي من شأن الوحي، وتخضع العقل لسلطة (النقل) من

الكتب المقدسة، فقد جاء مكيافللي ليُعلي من شأن (القوة) وحدها، وليخضع لسلطتها كلاً من سلطتي العقل والوحي. وقد كان ذلك هو الأثر الأخطر الكتاب (الأمير).

ولزمان طويل استمر تفاعل العقل الغربي بكتاب الأمير، وتأثر به نظرياً وعملياً عديد من رجالات الفكر ورجالات الدولة، وبقي الكتاب يغذي بأطروحاته مفاهيم التيار الواقعي في علم السياسة، ذلك التيار الذي نما على أساس من مبادئ (مكيافللي) و(توماس هوبز)، وجعلهما الملهمين الأساسيين لتصوراته الفلسفية الكبرى منذ القرن السابع عشر، وهذا شأن سنعرض له ببعض التفصيل فيما بعد بإذن الله.

وفي العصر الحديث تم إنضاج الأفكار الفاشية والنازية المتطرفة على لهب كثيف من كتاب مكيافللي وخلاصات أفكاره، وقد بدا تأثير كتاب (الأمير) واضحاً على كتاب (كفاحي) من تأليف زعيم الحركة النازية (أدولف هتلر)، كما بدا تأثير كتاب (الأمير) واضحاً على (بنيتو موسوليني) قائد الحركة الفاشية بكتابات مكيافللي، ونال جائزة الدكتوراة في العلوم السياسية على أطروحة تحليلية قدمها عن كتاب (الأمير) في سنة ١٩٤٢م. وفي تلك الأطروحة خلص موسوليني إلى أن قيمة كتاب (الأمير) لا تقتصر على عصره الذي مضى، وأنه كتاب حي ذو قيمة شاملة دائمة رغم تغير الظروف بين عصر وعصر جديد "(١).

وعلى صعيد العمل الدبلوماسي يعتقد كثير من الدبلوماسيين المعاصرين أن نصائح مكيافللي للأمير ذات فائدة فائقة في مجال العمل في إدارة العلاقات الخارجية لدولهم، ولا سيما في عالم تحكمه قوانين (القوة) و(المصلحة القومية). وربما عزز هذا الاعتقاد لدى الدبلوماسيين

---

(١) راجع المقدمة التي كتبها كريستيان غاوس لكتاب (الأمير)، ص ٢٥، من الترجمة العربية التي سلفت الإشارة إليها.

أن مكيافللي نفسه عمل دبلوماسياً مثلهم، وتضلع في إدارة شؤون الدولة الخارجية والعسكرية وبرع فيها، وخلص من تدبر دروسها إلى استخراج عِبر كتاب (الأمير).

وهكذا فإن آثار أفكار مكيافللي السياسية تبدو عميقة متجذرة وشديدة التأثير في الفكر والممارسة معاً، وهي من العمق والتشعب بحيث يصعب استقصاؤها حتى على الباحث المتفرغ لشأن مثل هذا. وكتاب (الأمير) بقوة صياغته وجمال تعابيره وحدتها وصراحتها الصارمة جدير بإحداث مثل هذا الأثرالبليغ، هذا ولربما استمر تأثير الكتاب لأجيال وأجيال، طالما ظل المنهج (الواقعي) هو المنهج السائد في دنيا العلوم السياسية وعالم الممارسة السياسية على السواء.

الفصل التاسع

توماس هوبز:
أصول العَقد الاجتماعي

مقدمة

عاش توماس هوبز فيما بين عامي (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) في إنجلترة، ونال تعليمه العالي بجامعة أوكسفورد. وسافر إلى عدة أقطار أوربية، وعاش برهة من الزمن في فرنسة خلال حروبها الأهلية. وفي عصره اشتعلت نيران الحروب الدينية والأهلية في كثير من أنحاء أوربة، وخاصة في وطنه إنجلترة، وزعزعت أركان المجتمع الإنجليزي، وأضعفت بنيانه السياسي والاقتصادي، وأنذرت بمستقبل وخيم يهدد نهضة البلاد.

هذه الخلفية السياسية المزرية كانت أكثر ما أثر في فلسفة هوبز ووجَّهها نحو تشييد نظام الحكم المطلق الذي شبهه بـ (التنين) Leviathan وهو العنوان الذي اختاره هوبز لكتابه الضخم الذي صدر في خلال حروب الدستور، وكتبه ثلاث مرات، وغيَّر كثيراً من تفاصيله وفق آثار الأحداث السياسية المتصاعدة في عصره، وأودعه خلاصة فلسفته القوية التي حاول أن يصوغ فيها السياسة على نسق العلوم الطبيعية ومباحث علم النفس، وخرج منادياً بضرورة إنشاء كيان حكومي مهول مرعب فظيع،

يكون هو الضمانة الوحيدة الأكيدة، لاستقرار المجتمع وانتفاء حالة الحرب الدائمة بين الأفراد.

تفسير السلوك البشري

وتتميز فلسفة هوبز ببنائها المنطقي القوي المتماسك، وعنايتها بطرح تصورات تم تعريفها تعريفاً جيداً، وانطلاقها في التحليل من مقدمات محددة بشكل حاسم. وقد بنيت هذه الفلسفة برمتها على مقدمة كبرى تتعلق بما سماه بحالة الطبيعة الأولى للإنسان State of Nature[١]، أو النمط الطبيعي والغريزي لسلوك الإنسان. وقد ذكر هوبز أن السلوك البشري يخضع للقوانين نفسها التي يُعَوِّلُ عليها العلماء في تفسير الظواهر الطبيعية في علوم الفيزياء، بمعنى أن سلوك الإنسان آلي وميكانيكي تماماً فكما أن الفعل وردَّ الفعل هما مدار الحركة في عالم الوقائع الطبيعية، كذلك رأى هوبز أن تدافع الناس في الحياة هو مدار حركة الوقائع السياسية.

فالإنسان عند هوبز يحركه عاملان اثنان، أولهما: الرغبة، وثانيهما: الكراهية. فالإنسان راغب أبداً في الاستزادة من من مصادر القوة والثروة والمجد. وهو كاره أبداً لكل ما ينغص حياته، ويسبب له الكدر والشقاء

---

(١) حالة الطبيعة هي حالة الإنسان الغريزية التي كان عليها قبل أن تتكون المجتمعات والحكومات وأنواع التنظيمات الاجتماعية والسياسية الأخرى. وهذا المفهوم يستخدم في الفكر الغربي تصوراً ومعياراً لحالة الإنسان قبل وصوله إلى حالة المدنية المتطورة، ولقياس مدى التخريب أو الإصلاح الذي أحدثه دخول الإنسان في حالة المدنية فيما بعد في صفاته الطبيعية الأولى. وعموماً يستخدم مفهوم (حالة الطبيعة) عند الكتاب الغربيين مرادفاً لمفهوم (الحق الطبيعي)، وهو مفهوم يستهدف التأكيد على حق الإنسان في المساواة والحرية، بحسبانها من الحقوق الطبيعية التي لازمت الإنسان قبل دخوله حالة المدنية.

والآلام[١]. وعلى ضوء هذين العاملين الأساسيين يمكن فهم أنواع السلوك البشري كافة مهما كانت معقدة أو ضاربة في الغموض.

وموضوع القوة هو محور فلسفة هوبز وجوهرها، تماماً كما كان محوراً وجوهراً لفلسفة مكيافلي. فقط اختلفت منهجية البحث، لكن بقي الجوهر واحداً ففي حين اعتمد صاحب (الأمير) على فلسفة التاريخ طريقاً لإثبات دعواه، فقد اعتمد هوبز على منهج العلوم الطبيعية لإثبات الدعوى نفسها. وقد انتهى هوبز من بحثه إلى أن القوة مطلب دائم متجدد لبني الإنسان، إذ يسعون بفعل غريزة حفظ الذات نحو اكتساب المزيد من أقدار القوة على الدوام. فرغبة الإنسان في تحقيق الأمن والسلم وحفظ الذات لا تنفصل عن رغبته في طلب القوة والمجد لأن أي درجة من درجات الأمن تتطلب مزيداً من تحقيق الأمن. وهكذا كان الإنسان متحركاً دائماً ومُستفزاً بالاعتبارات الخاصة التي تمس قضاياه في مجال الأمن والقوة.

وقد عرف هوبز القوة بأنها " قدرة الإنسان على تحقيق مصالحه واكتساب الخير لنفسه "[٢]. وذكر أن هنالك نوعين من أنواع القوة؛ أولهما: القوة الأصلية: وتشمل العناصر الإيجابية في شخصية الإنسان كالذكاء، والصحة وغيرها من القدرات الطبيعية. وثانيهما: القوة الذرائعية (Instrumental) تشمل الصفات المكتسبة للإنسان كالغنى، والهيبة، والسمعة الحسنة وإلى غير ذلك من الصفات التي تساعد على إحراز المزيد من أقدار القوة.

وطول عمر الإنسان يصبح طلب القوة بنوعيها، وطلب المزيد من القوة هو هاجسه المؤرق الذي يوجه حركته، كيف لا ووسائل القوة هي

---

(١) Thomas Hobnes K Leviathan ,J.M.Dent & Sons,London, 1914,P.24.

(٢) Ibid ,P 33.

الضمان الوحيد لتأمين حياته من الاعتداءات المتوقعة، بل المحتم وقوعها من أفراد المجتمع.

حرب الكل ضد الكل

غير أن تحرك الفرد المستمر في طلب القوة يصطدم حتماً بتحرك الآخرين في الاتجاه ذاته؛ وذلك لأن كل فرد من أفراد المجتمع لا يضع اعتباراً لقيم أخرى تعلو على قيم القوة والخير الشخصي، فالخير بهذا المفهوم القاصر هو كل ما يؤدي إلى رفعة الذات وانتفاخها بالمجد الحقيقي أو الزائف.

وأما الشر فهو كل ما يجهض الأماني الشخصية، ويورد المرء موارد الفشل والدمار. وبناءً على ذلك فلا يمكن أن تكون حياة الناس إلا حياة صراع ضار عنيف لا رحمة فيه ولا هوادة ولا تضحية من فرد يقدمها في سبيل فرد آخر أو في سبيل المجموع.

فحياة الطبيعة هي حياة الغابة في الصميم، كل الناس فيها أحرار، وكل فرد فيها مستعد لتدمير الآخر إذا تعارض مسعاهما وتضارب مرامهما. وبلغة هوبز فهي حياة الحرب الدائمة، أو حرب (الكل ضد الكل)، التي ينتج عنها: " أن كل عمل يأتيه الإنسان مهما كانت بشاعته يعد عملاً عادلاً، وبالتالي فإن الأفكار العامة عما هو خطأ أوصواب، أوعادل أو ظالم لا محل لها من الإعراب على الإطلاق، فحيث لا توجد قوة مشتركة رادعة، ولا يوجد قانون يخضع له الناس جميعاً، لا يمكن أن يوجد أي نوع من أنواع العدل "[1]، وفي هذه الحالة فإن القوة والخداع هما سلاحان أكيدان وشرعيان.

---

(١) Ibid ,P. 35.

ومن ناحية مبدئية عامة يفترض هوبز أن الناس متساوون بالطبيعة في صفاتهم العقلية والبدنية، وأن الحرب وحدها هي التي تحسم تناقضاتهم وصراعاتهم. صحيح أن خصائص البشر قد لا تتساوى، فثمة إنسان أذكى من آخر، وثمة إنسان أمهر من آخر، ولكن عندما تنضاف مجمل صفات المرء في محصلة نهائية، فإن صفات البشر الفردية تتلاشى آثارها، وعندئذ يصير الناس متساوين في أقدار القوة العامة. وفي هذه الحالة فلا يحق لإنسان أن يدعي لنفسه منافع أكثر من الآخرين. ولكن قلما يراعي البشر هذه الاعتبارية المهمة؛ فكل إنسان تزين له أهواؤه وميوله أنه أقدر من الآخرين، وأجدر منهم باكتساب منافع أكثر مما يتاح لسائر الناس. ومن هنا ينفرط عقد الأمن وتعم الفوضى في المجتمعات.

وتبعاً لآراء هوبز فإن طبيعة الإنسان قد ركِّبت فيه ثلاثة أسباب تدفعه للتورط في حالة الحرب الشاملة أو (حرب الكل ضد الكل) كما سماها. الدافع الأول: يحثه للحرب من أجل الكسب المادي. والدافع الثاني: يقوده لركوب الحرب طلباً للسلامة، وأما الدافع الثالث: فيزين له ركوب الحرب كوسيلة لنيل السمعة والصيت الحسن[١].

فالتنافس يدفع المرء لكي يهاجم آخرين بغية تحصيل المنافع المادية وغيرها. وعدم الثقة يدعوه إلى استخدام العنف احتياطاً لنفسه من غدر آخرين، وطلباً للأمن بالمبادرة بغزوهم قبل أن يغزوه. والغرور يزين للمرء خوض الحروب طلباً للمهابة وعلو الذكر بين الناس.

وعن هذه الفوضى العارمة والحرب الحامية الوطيس ينجم دمار كل المكتسبات الجماعية لبني الإنسان، وهكذا يتعذر العيش في حالة تمدن ورقي، فلا زراعة مستقرة، ولا صناعة نامية، ولا اتصالات وثيقة.

---

(١) Ibid, P.35.

كما يلحق الدمار بما أحرزه الإنسان في مجالات العلوم والآداب والفنون المختلفة، وبالجملة فإن الإنسان يغدو وحشاً ضارياً يعيث في عالم الغاب، ويفتك بكل من يعترض طريقه. ففي حالة الحرب لا توجد حرمة لروح الإنسان ولا لملكيته الخاصة، وإنما يحصل الإنسان على كل ما يستطيع بموجب قانون الغاب وشرعه، ويحتفظ بكل ما يحصل عليه متى ما استطاع أن يحميه من عدوان الآخرين وغصبهم.

ما المخرج؟

وهذه الحالة التي برع هوبز في تصويرها في كتابه (التنين) قد جعل منها مقدمة كبرى للنتيجة العامة التي أراد استخلاصها في النهاية، وهي ضرورة إبرام العقد الاجتماعي، أو الدستور الأسمى لتسيير حياة البشر سيراً سلمياً قاصداً.

وهنا صاغ هوبز أول قوانينه وهو ما ادعي أنه بمنزلة (قانون الطبيعة الأساسي) حين قال: "إن كل إنسان يجب أن يسعى للسلام، طالما أن هنالك أملاً في الحصول عليه. وأما إذا عجز المرء عن الحصول على السلام فعليه حينئذٍ أن يبحث عن كل الميزات والفرص التي توفرها له حالة الحرب، حتى يحقق مصالحه الشخصية وينميها"[١]، وألّا يصغي لأي نداء يدعوه إلى الالتزام بما لا يلزم من مثل الأخلاق والفضائل.

وأما ما سماه هوبز بـ (قانون الطبيعة الثاني)، فقد نص فيه على أن الإنسان يجب أن يسعى إلى السلام طالما سعى إليه الآخرون. وعليه أن يتخلى حينئذٍ عن حقه في استخدام القوة طالما أن الآخرين تخلوا عن هذا الحق. أما إذا أصر الآخرون على استصحاب حقهم في استخدام القوة،

---

(١) Ibid ,p.67.

فعلى المرء عندئذٍ أن يحتفظ بحقه في استخدامها أيضاً، حتى لا يصبح فريسة سهلة هينة لغزو الآخرين.

وفي نظر هوبز فإن ذلك هو منتهى غايات العدل والإنصاف. فما تطلب من الآخرين أن يفعلوه لك، بادر أنت وافعله من أجلهم، وما لا تريد من الناس أن يفعلوه لك، فلا تبذله لهم عندئذ. فالتخلي عن استخدام القوة من قبل جميع الناس هو الحل المطلوب والأمثل. وهكذا في مواجهة كل الرغبات البدائية العارمة التي تحرك الأفراد وضع هوبز (العقل) الإنساني أداة سامقة تعلم الناس كيف ينظمون قواهم وينسقون رغباتهم بحيث لا تتعارض ولا تتقاطع في غمار صراع الحياة الضاري.

ولكن إلى هنا ما زالت فكرة العقد الاجتماعي أسيرةً في إطار المثاليات والأماني الحالمة. فالتعهد بالتنازل عن الحق الطبيعي في استخدام القوة لا يتم بالكلمات فقط، فالكلمات قابلة لأن يتراجع عنها أصحابها في أي حين، ومن العبث البالغ أن يتوقع المرء أن يحترم الناس تلقائياً بعضهم بعضاً، أو أن يصونوا عهودهم ومواثيقهم التي قطعوها بعضهم لبعض.

فتنفيذ العقود لا يتوقع حدوثه إلا عندما توجد حكومة فعالة تعاقب من يخل بعهده والتزامه: "فالمواثيق بلا سيف هي مجرد كلمات، ولا قوة لها يمكن أن تؤمن بها الناس من شر الناس "[١]. فقط في وجود (الحكومة القوية) أو (التنين) أو (السيف) يكمن الحل. وهذه الكلمات أو المترادفات الثلاث هي بمعنى واحد في فلسفة هوبز.

إن الإنسان لا يمكن تحفيزه للخير عن طريق المثل وبالقيم العليا (summon bonum) وإنما بتخويفه من الشر الأكبر (summon malum) وهو الموت[٢].

---

(١) Ibid ,P.68.

(٢) Ibid ,P88.

وهنا يرضخ الناس - اتقاءً للموت - إلى البحث عن ترتيبات لنظام سياسي (وضعي) يؤمن لهم السلم والإستقرار.

لقد قرر هوبز أن (العقل) هو الذي يقترح على الناس هذا الاتفاق الجماعي بحسبانه الحل المنقذ، ولكن العقل أضعف من أن يحقق هذا المقصد بشكل كامل، وإنما يكتفي بأن يقترح على الناس أن يتخلوا عن حرياتهم المطلقة من أجل شيء أهم منها. فإذا ما اقتنع الناس بذلك، فإن تفصيل النظم والقوانين ووسائل التنفيذ تكون من شأن السلطان أو الحاكم المطلق الذي يتعاقد الناس على إيكال تسيير أمورهم العامة إليه.

هذا السلطان المطلق يتنازل له الناس عن جميع سلطاتهم وإراداتهم ليتمكن من إدارتها الإدارة السليمة التي توفق بين متناقضاتها بما يضمن الصالح العام لكل الناس.

وهكذا يتنازل الأفراد عن حقوقهم كلها ما عدا حق الحفاظ على النفس، فلا يجوز لأحد، ولا يجوز للحاكم أيضاً، أن يقتل أحداً من الرعية، أو أن يأمره بقتل نفسه. وفيما عدا ذلك فالأمر كله موكول للسلطان أو للدولة التي بيدها كل شيء، تدير به مصالح الناس، وتبطش به بكل من تحدثه نفسه بمخالفة إرادة العقد الاجتماعي.

السلطان المطلق والقانون

ومع أن هذا السلطان المطلق لم يكن طرفاً في العقد الاجتماعي من الأساس؛ بمعنى أنه لم يوقِّع على ذلك العقد مع بقيةِ الناس، وإنما جاء لأن الناس ارتضوه حكماً عليهم، بمقتضى الاتفاق الذي تم بين أفراد المجتمع، إلا أن هذا السلطان يصبح- مع ذلك - مصدراً للسلطات السياسية جميعاً، ولا سيما بعد أن يسلِّم جميع الناس سلطاتهم الفردية

إليه، كما يصبح المصدر الوحيد للقانون والتشريع، ولا يغدو القانون بعد ذلك سوى تعبير صريح عن إرادة الحاكم المطلق، وتبرير ذاتي لتصرفاته في الحكم والإدارة والقضاء.

وإذا ما فزع الناس من هذا التصور المخيف للسلطان الطاغية المطلق الباطش، فإن هوبز يعود ليذكرهم بأنهم كانوا بين خيارين اثنين لا ثالث لهما على الإطلاق: فإما حالة الفوضى الذريعة الضاربة الأطناب، حيث لا توجد حكومة ولا سلطة تردع الناس، وإما حكومة الطغيان القاسي التي ترسي أسس الأمن الراسخ وتكبح عدوان الظلمة الفالتين.

فهنا لا يوجد مجال أياً كان لحكومة صغيرة محدودة السلطات، ومقيدة الصلاحيات، وإنما هي الحكومة الشاملة العاتية التي تحتكر كل مصادر القوة السياسية والقانونية، وتسخرها لبسط الأمن، وتضرب بيد من حديد على أيدي المخالفين. وفي اعتقاد هوبز فإن الناس (العقلاء) لابد سيختارون العيش تحت ظل السلطان مهما كان رهيباً مرعباً؛ لأن نتائج الفوضى والعيش من دون وجود حكومة هي أفظع من ذلك بكثير[١].

ولتأكيد قيمة هذا الاستنتاج اهتم هوبز بدحض شبهة شائعة تتعلق بكراهية الناس للحكومات المستبدة، فذكر أن كراهية الناس لحكومات الطغيان ونفورهم منها، إنما هي مجرد كراهية لنوع معين من الحكومات التي تسيئ استخدام القوة ولا تخدم الرعية في شيء، أما الحكومات المستبدة التي تخدم رعاياها بالفعل، فإنهم لا ينكرون عليها ممارسة الطغيان. وأما حب الناس الجارف للحريات وولعهم العبثي بها، فإنما هو ترف زائف وعاطفة نفاق رخيص يجدر بالناس أن يتخلصوا منها، وإلا جرت عليهم الوبال، وأوردتهم موارد الخبال.

---

(١) Ibid ,P.91.

وأما في موضوع المعادلة بين (الأمن) و(الحرية) فقد قرر هوبز تقريراً جازماً لا رجعة فيه أنه لا يوجد أمن مع وجود الحريات العامة، ولا يوجد استقرار مع وجود حكومة محدودة الصلاحيات. ولذلك فلابد أن تكون سلطة الحكومة مطلقة تماماً لا حد لها ولا قيد عليها، إلا من عند الحكومة نفسها.

وأكثر من ذلك فإن هوبز قد قرر أنه لا يجوز وجود سلطات أو فعاليات أخرى بجانب سلطات الحكومة وفعالياتها، ولكنه استثنى من ذلك حالة واحدة هي حالة الأجهزة أو الإدارات التي تسمح لها الحكومة بممارسة بعض الأعمال (الجانبية!) كالأعمال والممارسات الدينية!

فيمكن للحكومة أن تسمح - مثلاً - للكنيسة الكاثوليكية بإقامة الصلوات الجماعية، وقيادة فرق إنشاد التراتيل الدينية. ولكن في جميع الأحوال فلا يجوز للكنيسة، ولا لأي سلطة أخرى شبيهة بها، كما لا يجوز لأي كان، أن تحدثه نفسه أو تزين له أمر مناقشة إرادة الحكومة المتمثلة في قوانينها ومراسيمها وأوامرها، وإلا لحق به بطش السلطان، فمناقشة الحكومة ومعارضتها ومقاومتها محظور أبدي لا يجد إلا تبريراً واحداً في فلسفة هوبز، وهو أن يأذن الحاكم للشعب بمناقشته أو معارضته أو مقاومته، وطالما أنه لا يوجد حاكم مطلق يسمح بشيء من ذلك، فإن الرضا التام والاستكانة الكاملة للحكومة هو واجب الرعية المحتوم.

على أن هوبز قد عاد وأجاز التمرد على الحاكم وخلعه في حالة منطقية واحدة، عند ثبوت فشله في بسط الأمن والسلم والاستقرار في المجتمع. فمبرر وجود الحاكم من الأساس - حسب العقد الاجتماعي - يكمن في قيامه بهذه المهمة الجليلة، التي برهن أخيراً على عجزه عن أدائها كما ينبغي، وسمح بنشوء حالة الفوضى وانتشار المذابح المهلكة،

وهذه الحالة هي التي حاول الإنسان أن يتجنب مغبَّاتها ومفاسدها ابتداءً، بتوسيده أمر السلطة بالكامل إلى الحاكم.

وطالما أن الإنسان قد تنازل بموجب العقد الاجتماعي عن جميع حقوقه، ما عدا حقه الطبيعي في الحياة والملكية الخاصة، وأعطى هذه الحقوق جميعاً للحاكم القوي الذي تكفل ببسط الأمن، فإذا فشل الحاكم بعد ذاك في صيانة النفوس، فقد جاز خلعه والإتيان ببديل عنه حينئذ.

رعاية فردية الانسان

وهكذا تبدو فلسفة هوبز في جوهرها وصميمها فلسفة فردية في اللباب، فإذا كان هوبز قد ضخم من شأن الحكومة وأعطاها مطلق الصلاحيات والسلطات، ووضع عنان كل هذه السلطات في يد (تنين) مرعب طغى على وجود الدولة والمجتمع معاً، فما كان ذلك إلا لمصلحة (الفرد) في الأساس. فالإنسان في فلسفة هوبز ما هو إلا كائن (فردي) عاش حياته في حالة الطبيعة فرداً منعزلاً، إلى أن استحال عليه العيش فرداً مطلقاً، فأنشأ كياناً صورياً شكلياً سماه (المجتمع)، وصاغ عقداً اجتماعياً وهمياً، كون بموجبه كياناً سياسياً سماه (الحكومة) وأوكل إليها الحفاظ على أمن الفرد وحقه في الملكية الخاصة.

فصل الدين عن الدولة

لقد أعلت فلسفة هوبز من شأن (العقل) الإنساني، وأعلت مقام (قوانين الطبيعة) الأولى، وما نتج عن ذلك من العقد الاجتماعي الذي تكونت بموجبه الحكومة. وقد أكد هوبز أن قوانين الطبيعة لا تتنافى مع مقررات العقل الإنساني، ولا تتنافى مع ما تسنُّه الحكومات من القوانين والشرائع؛ فالسلطان نفسه إنما أتى للوجود بمقتضى قوانين الطبيعة

ومقررات العقل، وتأكد بذلك أن هذه الأشياء كلها سواء، لا تختلف في الجوهر وإنما في مظاهرها الخارجية وحسب.

لقد جاء تركيز هوبز على العقل متطرفاً؛ إذ جعل منه خصماً نافياً للدين. وبذلك أوقع رجال الديانة النصرانية في مأزق مهول. ففي دولة هوبز العلمانية الطاغية لا يوجد أي مكان لسلطان الدين أو العرف. وأي قانون لا يصدره أو يقره الحاكم لا قيمة له ولا أثر. إن رجال الدين بإمكانهم - حسب تعاليم هوبز - أن يعملوا على تعميق الإيمان، وتغذية الروحانيات، ونشر الأخلاق الفاضلة، وإرشاد البشر لطرق سبل الفلاح الأخروي. ولكن ليس لهم أن يأتوا بشيء من ذاك دون أن يأذن لهم السلطان.

فالكنيسة ورعاتها يخضعون جميعاً خضوعاً تاماً للدولة بما أنهم رعايا للسلطان، وعملهم يتحدد في نطاق القضايا الروحية التي لا يأبه بها السلطان، ولم يكن يأبه هوبز كذلك! ولا يجوز للكهنة والقساوسة أن يستعينوا بأي وسيلة من وسائل القوة المادية لفرض دعوتهم على الناس، كما لا يمكنهم أن يفرضوا أي عقوبة دينية ولو كانت رمزية على الناس.

لقد شغلت مناقشة معالجة القضايا الدينية ومعالجتها نحو نصف صفحات كتاب (التنين)، ولم يكن ذلك بسبب من أهمية قضايا الدين في ذاتها أو عمق تأثيرها في حياة الناس، وإنما جاء ذلك الإسهاب بقصد البحث عن أنجح السبل والوسائل للإجهاز المطبق على نفوذ الكنيسة واستئصاله من عمق الحياة المدنية، واعتقال الدين نفسه في أضيق نطاق ممكن، وإلغاء العقوبات والأوامر الدينية، وتقليص أثر التعاليم الدينية ومنعها من أن تتعدى نطاق الحياة الباطنية فتظهر على سطح الحياة الاجتماعية.

وقد أنكر هوبز شرعية القانون الديني قائلاً إن رجال الدين يزعمون أن قوانينهم هي أوامر الرب، وأنهم قد تلقوها عن طريق الوحي، فهي من ثمَّ قد تنزلت عن طريق غامض غير واضح المعالم، وتلقتها طائفة سحرية زعمت أنها حظيت بالقبول من قبل الرب، ولذلك تبقى مشكلة البشر مع تلك القوانين أنه لا يمكنهم التحقق من صحة نزولها عن طريق الوحي إلا إذا تعرض المرء لتلك التجربة الروحانية، غير الطبيعية، في الاتصال بالإله عن طريق الوحي.

وطالما أن تلك التجربة الباطنية الإلهامية (الحَدْسِية) لا يمكن إعادة إنتاجها عن طريق علمي، فلا سبيل عندئذ للتحقق من صحة الوحي مصدراً للقوانين الدينية[1]. ومن ثم فينبغي أن تُحدَّد سلطات الكنيسة بسلطات الحكومة المدنية، ولا يسمح لها بتوقيع أي عقاب على أتباعها، إلا إذا وافقت عليه السلطات المدنية مسبقاً. وبهذا الأسلوب الصارم في الحجاج المنطقي وضع هوبز الدين - عقيدةً ومؤسسةً اجتماعية - تحت السيطرة الكاملة للحكومة المدنية.

إن المقدمة التي انطلق منها هوبز في تصوره للدين وتقويمه لأثره في الحياة العامة تقول إن الدين تجربة باطنية صرفة لا أثر لها على واقع حياة الناس الاجتماعية. ويتضح ذلك من حديثه عن أن الحاكم لا يستطيع أن يرغم أحداً على تغيير إيمانه، فـ: " إن الإيمان أوعدم الإيمان لا يتأتى عن طريق الأوامر والمراسيم، لأنه منحة من الله وحده، ولا تتغير في قلب المرء بفعل من الترغيب أو الترهيب البشري "[2]، القاصر المدى بطبيعته، ولكن إذا بدا للحاكم أن يبدِّل دين الناس، أو أمرهم بإنكار الاعتقاد الديني النصراني أصلاً فإن عليهم أن يطيعوه في ظاهر الأمر،

(١) Ibid ,P.55.

(٢) Ibid ,P.56.

وتقع المعصية والمسؤولية عندئذٍ على عاتق الحاكم، ويتحمل وزرها في سبيل الصالح العام، ولا ذنب على الرعية في ذلك طالما ظلت تكتم إيمانها الوثيق[١]!

خاتمة: الأثر الفكري الباقي لهوبز

لقد كانت فلسفة هوبز فلسفة (ليبرالية) عبرت عن هموم عصر مظلم ومخاوفه، تلاحقت فيه أسباب الفتن والمذابح والحروب الدينية والأهلية، وقدمت فكرة السلطان القاهر بديلاً عن حالة الفوضى والاحتراب الأبدي. وقد عبرت فلسفة هوبز من ناحية خاصة عن تطلعات الطبقات البرجوازية التي كانت تتكون وتنمو في ذلك الحين في إنجلترة، وكانت تنشد، أكثر ما تنشد، مناخاً اجتماعياً وسياسياً مستقراً يساعد على تسديد خطا الصناعة والتجارة والاستثمار الاقتصادي بوجه عام؛ ولذلك فقد وجدت فلسفة هوبز تأييداً وتعضيداً واسعاً من هذه الطبقات التي أتيح لها أن تشكل مستقبل بريطانية على المذهب الرأسمالي الفردي القائم على الحق الطبيعي في الملكية الخاصة.

ولا ريب أن فلسفة هوبز قد تضمنت تحدياً (راديكالياً) سافراً لتقاليد الفكر السياسي الغربي الموروث من لدن عهود اليونان والرومان والآباء الكنسيين. واستبدلت بقضايا ما بعد الطبيعة، فكراً مادياً حسياً نافراً عن أكثر المثل والقيم والأديان والمسلمات الاجتماعية التي لم يتطرق إليها الشك من قبل. ولذلك فلا غرو أن يقول الملحد الشهير كارل ماركس عن هوبز: " إنه أبونا جميعاً نحن المفكرين الماديين جميعاً ".

---

(١) Ibid ,P.56.

وقد أتيح لفلسفة هوبز القبول بسبب تعبيرها عن حاجة عصرها، ثم أتيح لها من بعد أن تتطور وتسهم في تشكيل اتجاهات المذاهب الليبرالية الفردية القائمة على فكرة المنفعة والمتعة الذاتية هدفاً أسمى في الوجود، وهي الفكرة التي ما برحت تسيطر على الفكر الغربي برمته حتى اليوم!

وقد أثر تركيز هوبز على قيمة القوة وإعلائه من شأنها تأثيراً واضحاً على مناهج دراسة العلوم السياسية الحديثة، وكانت أحد إفرازات تلك النظرية ما يسمى بالمدرسة الواقعية Realpolitik في السياسة عموماً، وفي العلاقات الدولية خصوصاً، إذ أصبح مبدأ (القوة النسبية)، وأسس توزيع القوة المادة الرئيسية للتحليل السياسي الحديث، ويمكن أن ينصَّب هوبز بجدارة أباً حقيقياً لهذه المدرسة العلمية المعاصرة في حقل العلوم السياسية.

الفصل العاشر

جون لوك:
حكم الأغلبية العامة

مقدمة

ولد جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤م) في مدينة (رنجتون) بإنجلترة، وتلقى تعليمه الأولي بمدرسة (وستمنستر)، والجامعي بكلية كنيسة المسيح بأوكسفورد، وهناك عرف بالتصدي لظاهرة التشدد الديني البوريتاني السائد في المجتمع عامة وفي الكلية خاصة، وفكر في تكوين نسق سياسي فلسفي لمكافحة تلك الظاهرة.

وفي عام ١٦٦٧م أصبح طبيباً ثم وزيراً للعدل، وانخرط في العمل السياسي ممثلاً لمصالح الطبقات التجارية والرأسمالية، وكانت له أدوار بارزة في كثير من الأحداث السياسية الكبرى في المجتمع الإنجليزي في العقود الأخيرة من القرن السابع عشر.

واعتنى بتسجيل فلسفته السياسية على نحو متسق، ويخوله إنتاجه الفلسفي السياسي أن يعد بحق فيلسوف الليبرالية الأكبر. فهو وإن كان قد عايش بقايا عصور الصراع والفوضى والحروب الدينية التي عاشها من قبله توماس هوبز، إلا أنه انطلق باتجاه معاكس لاتجاه سلفه هوبز، بمعنى أنه

لم يقدم حريات الشعب قرباناً من أجل تحصيل وضع آمن مستقر للمجتمع، ولم يتجه من ثمَّ إلى تنصيب حاكم مطلق دكتاتور Leviathan على أعناق الجماهير كما فعل هوبز، بل قرر في غير مواربة أن السبيل الأوحد لضمان استقرار المجتمع، وحفظ حقوق جميع أفراده، هو سبيل الحرية والديموقراطية والحكم النيابي. وأكد أن أفضل ضمان لتحقيق هذا النوع من الحكم، هو تطبيق مبدأ تقسيم السلطات، إذ تنصرف كل منها إلى تولي ما يوكل إليها من اختصاصات بعيداً عن التدخل أو التغول على اختصاصات السلطات الأخرى.

حالة الطبيعة البشرية

ولقد ابتدأ خلاف لوك مع هوبز من النقطة الأولى؛ أي من نقطة تشخيص حالة الطبيعة الأولى للإنسان. ففي حين ادعى هوبز أن طبيعة الإنسان الأولى هي بالضرورة طبيعة الشره الجارف، والتعطش الحارق للقوة، وأخذ حقه عنوة والصراع الحاد مع الغير، فإن لوك قد افترض أنها: " حالة الحرية الكاملة التي تمكنهم من اتخاذ قراراتهم، وتحديد سلوكياتهم وأفعالهم، واستخدام ممتلكاتهم كما يشاؤون، في حدود قانون الطبيعة، الذي يمليه العقل. وذلك من غير ما حاجة إلى استئذان أي شخص آخر أو الاعتماد عليه في ذلك "[١].

وقد قرر لوك أن الإنسان خيِّرٌ بطبيعته. وأنه متى كان حراً تصرف في حدود الخير الخاص والعام. غير أن ذلك لا يعني أن طبيعة الإنسان لا يتخللها الشر أو النزوع إلى البغي، فحالة الطبيعة كما صورها لوك هي حالة وسط بين التصور المفرط في التشاؤم الذي قدمه هوبز، وبين التصور

---

(١) Locke, John , Two Treatises of Government , New American Library, New York, 1965 , P. 367.

الحالم المثالي الذي قدمه جان جاك روسو الذي أشار إلى أن طبيعة الإنسان الأولى هي طبيعة البراءة الكاملة والخير المطلق.

وبافتراض لوك فإن حالة الطبيعة الإنسانية هي حالة خيِّرة يشوبها بعض النقص والقصور. ولكنها في العموم قابلة للتحسين والسير بها في مدارج الكمال. وفي الوقت نفسه يمكن تشويهها ومسخها والسعي بها في مهاوي الانحطاط.

العقد الاجتماعي

ولمعالجة أدواء وشرور حالة الطبيعة، بحث المجتمع الإنساني عن مخرج يغادر عبره تلك الحالة إلى حالة أفضل من أحوال التمدن والعيش الجماعي. وتعاقد الناس بعضهم مع بعض بأمل إنشاء سلطة عليا يتخلون لصالحها عن سلطاتهم الذاتية، ويوكلون إليها أمر رعايتهم وسياستهم.

ولندع جون لوك بنفسه يشرح لنا هذه الفكرة في فقرة طويلة من كتابه: (رسالتان في الحكومة) الذي ألفه للرد على كتاب متطرف أمعن في الدفاع عن حكم الطغيان، كتبه السير روبرت فيلمر، بعنوان (البطريق). يقول جون لوك: "منذ أن ولد الإنسان فقد أعطي حق الحرية المطلقة، وحق الاستمتاع بمزايا قانون الطبيعة جميعاً. وبالإضافة إلى ذلك فقد احتفظ، على قيد المساواة مع البشر الآخرين، بحقه الطبيعي في حماية ممتلكاته، المتمثلة في حياته وحرياته وعقاراته... من تعديات الآخرين، وتطبيق أحكام قانون الطبيعة في هذا الشأن المهم. ولكن لما لم يكن هنالك أي مجتمع سياسي بالمعنى الصحيح للكلمة، فإن تطبيق تلك القوانين أصبح متعذراً جداً. ولهذا السبب يتجه الناس إلى تكوين المجتمع السياسي، والتنازل لهيئاته الحاكمة عن قوتهم وسلطاتهم الذاتية. فأصبح المجتمع السياسي حكماً في شؤون أعضائه ومنازعاتهم، ويضع قوانين السلوك

والعيش المشترك وقواعده التي غدت تطبق على الجميع على قيد المساواة، بغض النظر عن أصولهم ووضعياتهم.

ويمكن القول إن هؤلاء المواطنين الذين أنشؤوا مثل هذا القانون العام Common Law، وما تبع ذلك من إنشاء المحاكم التي يتقاضون أمامها، والسلطات التنفيذية العليا التي تنفذ أحكام القضاء، هم وحدهم الذين يعيشون في مجتمع مدني .Civil Society أما أولئك الذين يفتقدون مثل هذه المنشآت الهامة فيمكن القول في صددهم إنهم ما زالوا يعيشون في حالة الطبيعة الإنسانية البدائية الأولى»[١].

وإلى هنا فإن الفكرة الأساسية في كتاب لوك هي الفكرة نفسها في موضوع العقد الاجتماعي الذي صاغه هوبز. إلا أن لوك عاد وأكد على حرية الإنسان التي لا يجوز أن تهدر أو تذهب سدىً لمجرد وجود الحكومة التي تحميه. فالتضحية التي يقدمها الإنسان بتنازله عن استخدام القوة لحماية نفسه، هي تضحية كافية، ولا معنى - في رأي لوك - لإصرار هوبز على ضرورة تضحية الإنسان بحرياته لصالح الحكومة. فلتوجد الحكومة، ولتتحكم في حياة الناس، ولتقضِ في نزاعاتهم، ولكن لتبقَ للناس بعد ذلك حرياتهم كاملة غير منقوصة، ولتكن لهم سلطة كافية لمراقبة الحكومة التي أنشؤوها.

حكم الأغلبية وفصل السلطات

ولذلك قرر لوك أنه بمجرد إمضاء العقد الاجتماعي يجب أن تستلم أغلبية المواطنين (نصف عدد المواطنين + واحد فما فوق) أعِنَّة السلطة، وتصبح الأغلبية مصدراً للسلطات السياسية جميعاً، وهذا هو الوضع

---

(١) Ibid. p.191

المنطقي الوحيد المقبول، وإلا لتحول الأمر بعد إمضاء العقد الاجتماعي إلى حكم أوليجاركي، توضع السلطات فيه بيد الأقلية، أو حكم ملكي توضع سلطاته بيد فرد واحد.

ولكن هذه الأغلبية التي تكلم عنها لوك لا تباشر عملية الحكم بكامل هيئتها العددية المهولة، وإنما عن طريق الانتخاب والتمثيل. وهذه هي الديموقراطية التمثيلية أو النيابية Representative Democracy التي تَعْهَدُ فيها الأغلبية - عن طريق الانتخابات - لعدد معين من النواب البرلمانيين ليتولوا عنها شؤون الحكم.

وهنا ميَّز لوك بين عملية صنع القوانين، وعملية تنفيذها. أما عملية صنع القوانين فهي عند لوك أسمى أنواع العمل السياسي على الإطلاق، وتتولاها السلطة التشريعية التي هي السلطة العليا في المجتمع السياسي، وهي سلطة غير محدودة إلا بحدود قوانين الطبيعة، وأهمها قوانين الحرية والملكية الخاصة. وهذه السلطة يجب أن تحاصر السلطة التنفيذية لكيلا تصبح أداة حكم وتحكم وجبروت، وإنما مجرد إدارة عامة، يوكل إليها تنفيذ القوانين، وحفظ الأمن، ورعاية حقوق الملكية الخاصة.

ومن الغريب أن لوك لم يجعل من السلطة القضائية سلطة ثالثة في المجتمع السياسي، وإنما جعل منها مجرد فرع للسلطة التنفيذية، وذلك بحسبان أن وظيفتها في تطبيق القوانين، هي جزء من وظيفة تنفيذ القوانين التي تتولاها السلطة التنفيذية.

وقد سمى لوك السلطة الفيدرالية Federative بالسلطة الثالثة في المجتمع السياسي، وهي السلطة المختصة بمباشرة علاقات الدولة مع المجتمع العالمي. وقد أفرد لها لوك هذا الاسم مع أنها سلطة تندمج أيضاً مع السلطة التنفيذية؛ وذلك لأن الذين يديرون شؤون الدولة الداخلية هم أنفسهم الذين يديرون سياساتها الخارجية.

وهكذا يبدو أن تصور لوك لعلاقات الحكم يقرر وجود سلطتين أساسيتين؛ إحداهما السلطة التشريعية والأخرى التنفيذية. وبتحليل لوك لعلاقات هاتين السلطتين فإنه يحبذ عدم الجمع بين هاتين السلطتين في يد واحدة، فإن ذلك مدخل وخيم لنشر الاستبداد وتأصيل الطغيان في البلاد. ومع أن مهام السلطة التشريعية هي المهام الأسمى، فإن لوك أعطى للسلطة التشريعية فترات عمل أقل تنعقد فيها، وتقوم خلال ذلك بصياغة القوانين وإجازتها، ثم تنفضّ، وينحل عقدها، ويصبح أعضاؤها مجرد مواطنين عاديين في الدولة.

وأما السلطة التنفيذية فوظيفتها هي التشريع والإدارة، لا مباشرة الحكم. وحتى هذه الوظيفة المحدودة فهي وديعة لديها من عند الجماهير، ويمكن أن تستردها الجماهير مرة ثانية إذا ما صوتت في الانتخابات لصالح أفراد آخرين واختارتهم لتولي تلك المهمة. وهكذا يعطي لوك للحكومة أقل قدر ممكن من السلطة ومن صلاحيات إدارة أمور المجتمع البشري.

وظائف الدولة

لقد اشترط لوك أن يتمتع المجتمع بحرياته، وأن تكون قيود الحكومة عليه بأدنى ما يمكن، وأن يتحدد حجم الحكومة وعدد وظائفها ومهامها والسلطات الممنوحة لها بأضيق نطاق ممكن. ولذلك تكتفي الحكومة بسن القوانين النافعة لتسيير حياة البشر، وتقوم بتدريب القضاة الأكْفَاء للفصل في منازعات الناس، وتنشئ قوات الشرطة لتطبيق تلك الأحكام[١]، ولا تخرج عن ذلك الحد إلا عند الضرورة

(١) Locke, John, (1960), Two Treatises of Government, Cambridge University Press, Cambridge, P. 222

القصوى، لأن المواطن لم يتخل للدولة عن حقوقه إلا من أجل أن تقوم بحماية تلك الحقوق لا أن تجترحها، وتصادرها وعلى القانون أن يسري مسراه ويطبق على المواطنين والدولة على السواء، ولا يسمح للدولة من ثمَّ أن تستغل قوتها لفعل شيء آخر مناقض لمصلحة الشعب و: "إنما توجه طاقاتها جميعاً لغايات الخير العام وسلامة المجتمع بأفراده أجمعين"(١).

وفي اعتقاد لوك - خلافاً لاعتقاد هوبز - أن حالة الملكية الخاصة حالة طبيعية تمتع بها البشر منذ أن كانوا في حالة الطبيعة الأولى، وبعدما خرجوا من تلك الحالة، وكونوا المجتمعات المدنية الحديثة، حافظوا كذلك عليها وواصلوا الاستمتاع بها، وعليه فإن حق الملكية الخاصة قد شكل طوال تاريخ الإنسان هدفاً أساسياً لحياته وسعادته: "وأن الناس قد خرجوا من حالة الطبيعة ودخلوا في حالة المجتمع المدني من أجل أن يحافظوا على حقوق الملكية الخاصة بهم"(٢). وواضح هنا أن لوك قد ألغى افتراض أن الإنسان عاش مرحلة شيوعية كاملة في عصور طفولة البشرية الأولى، وقرر بالمقابل أن الإنسان كان يعرف حق الملكية الخاصة من ذلك الزمان السحيق، وأنه قد أنشأ مؤسسة الدولة - عبر العقد الاجتماعي - ليوكل إليها مهمة الحفاظ على حق الملكية الخاصة.

ويبدو أن تركيز لوك على حماية حق الملكية الخاصة ليس راجعاً فقط إلى خوفه من انفراط حالة الأمن العام، وانتشار منطق الغاب في المجتمع وحسب، وإنما راجع أيضاً إلى حذر لوك من جشع الحكومات

(١) Ibid, P.178.

(٢) Ibid, P.140

وتعديها على ممتلكات الرعية بفرض الضرائب والإتاوات الباهظة، ومصادرة أملاك الناس بغير قانون، ولذلك فقد نص لوك بحسم على أن اعتداء الدولة على ممتلكات رعاياها يلغي وجودها وشرعيتها من الأساس، ذلك أن بإمكان الدولة أن تجمع الضرائب من الناس بقدر ما يمكنها من أداء مهامها، ولكن: " إذا ادعى شخص ما أن له القوة ليضع الضرائب على الناس، وليجمعها منهم على شكل متعسف، فإنه هنا ينتهك قانون الملكية الخاصة من أساسه، ويقوض الغايات التي أنشئت من أجلها الدولة".

إن الذي يقرأ أمثال هذه النصوص للوك يعتقد أنه كان من الدعاة المتطرفين لحقوق الملكية الخاصة، غير أن لوك يفاجئ القارئ بدعوته الدولة للتدخل لوضع حدود لحرية الامتلاك المطلقة؛ إذ لم يكن لوك يؤمن بشكل حرفي بمبدأ اقتصاد السوق الذي يفترض أن حرية التجارة تجعل من آليات السوق تتوازن من تلقاء نفسها، بل كان يؤمن بمبدأ الحماية (Protectionism) وبحق الدولة في التدخل لإصلاح شأن الاقتصاد. كما كان من ناحية أخرى يؤمن بأن هنالك حدوداً لحق الملكية الخاصة، مؤكداً بأن للمرء أن يمتلك كل ما يستطيع استغلاله واستخدامه في حياته. ولكن كل ما زاد على ذلك فإنه يتعدى نصيبه الخاص ويتبع من ثمَّ للآخرين، وهذا مفهوم ليبرالي مستقىً من أفكار دينية جادت بها قريحة توماس الإكويني وقد صاغها لوك في قالب جديد إذ قرر أن للمرء أن يمتلك ما يشاء، ولكن بشرط أن يُبقي شيئاً كثيراً صالحاً للآخرين كذلك. وبهذا أشار لوك إلى مفهوم العدالة الاجتماعية بشكل عارض، ولم يفصل فيه كثيراً ولم يشفعه بالدعوة إلى المساواة في الملكية الخاصة، كما لم يطالب الدولة بالتدخل النشط لإقرار مفاهيم العدالة الاجتماعية بين الناس.

حق الثورة

إن حرص لوك الشديد على إقرار وحماية حرية المواطنين وضمان حقوقهم في الملكية الخاصة، قد أدى به إلى تحذير الحكومات من مغبة التقصير في أداء واجباتها، أو الاتجاه إلى انتقاص حقوق رعاياها. وفي هذا الشأن فقد جوَّز لوك أن تثورالجماهير على الحكومات، ولكن فقط بهدف تغيير شخص الحاكم، والإتيان ببديل أفضل منه، لا بهدف تغيير شكل نظام الحكم أو فلسفته من الأساس.

وبذلك يمكن اعتبار لوك مفكراً (ثورياً محافظاً) يدعو إلى بقاء الوضع السياسي الأصلي، لا إلى تغييره، أو إلغائه من الأساس. وقد افترض لوك أن الناس محافظين بطبيعتهم، ولا يجنحون إلى الثورة وتغيير الحكام بغير سبب ملح، وأشد الأسباب إلحاحاً للتغيير هو الاجتياح العظيم المتكرر لحقوقهم الطبيعية والمكتسبة من قبل الحكام. ولكن مهما يكن، فإن الثورة تبقى استثناءً عارضاً، وعلاجاً لتردي الأوضاع السياسية، وترتيباً احتياطياً يمنع الحكام ابتداءً من التفكير في إساءة استعمال سلطاتهم.

وفي اعتقاد لوك فإن الحاكم يمكن أن يكتسب سلطته بطريقة شرعية، إلا أن مخالفته لقانون الطبيعة يجرده من تلك الشرعية، ولا شيء يضفي عليه الشرعية بعد ذلك أبداً.

فحتى لو فاز الحاكم المخالف لقانون الطبيعة، بمساندة السلطة التشريعية ودعمها، فإن ذلك لا يعني أنه قد أصبح حاكماً شرعياً، ولا يمنع ذلك من الثورة عليه وخلعه من سلطته؛ لأن السلطة الأصلية ليست هي سلطة البرلمان، وإنما سلطة أغلبية الشعب، فهذه وحدها هي السلطة الباقية التي لا يلغيها إلا اكتساح الوطن بغزو أجنبي، فحينها فقط تضيع

سلطة الشعب. وإلا فإن الشعب يحتفظ بحقه في السلطة، وفي الثورة على من استخلفهم عليها من البرلمانيين والتنفيذيين.

خاتمة: الأثر الفكري الباقي للوك

لا شيء يظهر تطور العقول في أقل من نصف قرن - كما ذكر مؤرخ الفلسفة السياسية الكبير جورج سباين - مثل مقارنة أفكار كل من الفيلسوفين توماس هوبز وجون لوك، فقد انطلق كلاهما من مبدأ توكيد السلم والأمن، ولكن انتهى هوبز إلى نصب سلطان طاغية على رؤوس الناس، أما لوك فقد انتهى إلى تأكيد حكم الأغلبية، وتنصيب الحكومة التمثيلية، وهو النوع السائد من الحكومات في العالم الغربي الآن.

ومثلما استند جون لوك في فلسفته إلى بعض آراء من سبقوه، فقد استلهم أفكاره الكثيرون من مفكري السياسة اللاحقين. ويبدو أن عبقرية جون لوك التي تجلت في أسلوبه البسيط الواضح، البعيد كل البعد عن الافتعال والتَعَمُّل، كان لها أثرها في تقريب أفكاره إلى متناول جميع الباحثين السياسيين، ومن ثمّ إلى إمضاء تأثيرها الشديد عليهم. وكما لاحظ الفيلسوف البريطاني برتراند رسل، فإن جون لوك لم يكن من أعمق المفكرين السياسيين، ولا من أشدهم أصالة في التنظير، ولكن مع ذلك فقد مارست نظرياته تأثيراً عميقاً راسخاً في الفلسفة السياسية وفي الممارسة السياسية معاً وبخاصة في أمريكة وفرنسة[١].

وفي أمريكة خاصة استلهم الرئيس الأسبق توماس جيفرسون وعدد من الآباء المؤسسين للنظام السياسي الأمريكي أفكاراً كثيرة من جون

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، المجلد الثاني، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٢م، ص ١١٧ - ١١٨.

لوك، وقد ظهر أثر هذه الأفكار ساطعاً في وثيقتي إعلان الاستقلال والدستور الأمريكي معاً. وتغلغلت أفكار لوك في أفكار فلاسفة عصر التنوير، وقام فولتير[١] بترويج آراء لوك في فرنسة تمهيداً لمناخ الثورة الفرنسية.

وبشكل عام فلا تزال أفكار لوك السياسية تشكل المرجعية العامة للتجارب السياسية البريطانية والأمريكية والفرنسية، وللفكر الليبرالي بشكل عام، وكل كاتب في الشؤون الديموقراطية والممارسات البرلمانية فهو مستند لا محالة إلى الأصول الليبرالية التي بلورها جون لوك. ومن ثمّ يظل أثر لوك ماثلاً - سواء بشكله المباشر أو غير المباشر - في أي معالجة حديثة لقضايا الفكر الليبرالي.

---

(١) فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م) ولد في باريس، من نوابغ زمانه تزعم حركة الفلسفة المادية، وقاوم رجال السلطة الدينية والمدنية ونقدهم بقلمه اللاذع.

جان جاك روسو: تأصيل العَقْد الاجتماعي

مقدمة

عرف العصر الذي عاش فيه جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨م) بعصر التنوير[١]، وهو العصر الذي شهد إعلاء سلطة العقل في الفكر الأوربي. غير أن كتابات روسو قد جاءت أشبه ما تكون بالردة على ذلك التطرف في استخدام العقل. لقد جاءت كتابات روسو لتؤثِر صفات البديهة الفطرية، وسمات النبل التلقائي، وبساطة العيش، والاستمتاع بالفنون المنزلية الخلابة، وجمال الحياة الأسرية الحميمة.

أما العلوم فقد رآها روسو ثمرة عقيمة للفضول البشري العاطل الذي يُخشى منه على مستقبل الإيمان البشري بالأديان. وكذلك الفلسفة فهي

---

(١) يشار بعصر التنوير إلى القرن الثامن عشر في أوربة عامة وفرنسة خاصة حيث اشتد عود الحركة العقلية ورفضت الاعتراف بسلطة الدين في الحياة السياسية والعلمية، واعتبرت الدين عاملاً من عوامل التخلف. وقد أعلت فلسفة عصر التنوير من سلطة العقل البشري واتخذته أداة ماضية لاكتساح الدين والخرافة والظلم.

زينة باطلة، وسقط متاع عقلي، يضع المنطق الشكلي والتحليل النظري فوق مقام البديهة والبصيرة، ويُخفي في داخله تناقضات فتاكة تدمر الفضائل والأخلاق، وتهدد كل ما حرسته البشرية من القيم، وحَمَته من عاديات الزمان.

وأما ترف العيش ومسرات الحياة الدنيا ومباهجها المادية، فلا تغدو مع تكاثرها أن تُحيط الإنسان ببَهْرَج فضفاض زائف يدمر الروح.

حالة الطبيعة البشرية

وبرأي روسو فإن أسباب الترف المفسدة هي من آثار تقدم العلوم والآداب. وفي تدعيم حجته في هذا المنحى كتب أطروحة نال بها جائزة أكاديمية (ديجون) في المسابقة التي دعت إليها في عام ١٧٤٩م، وكان موضوعها (هل خربت العلوم والآداب الحديثة حياة الإنسان أم أصلحتها؟!) وكتب روسو موضوعه حول تخريب العلوم لحياة الإنسان. وانتهى فيه إلى أن (حالة الطبيعة) عند البشر لم تكن حالة حرب (الكل ضد الكل)، كما تصور هوبز، وإنما كانت حالة سلام ووئام تام، واستمرت كذلك إلى أن تقدمت العلوم وتأصلت الحضارة، فزرع معها الشر، واستعرالشجار بين البشر.

وفي هذا المقام ذكر روسو أنه لا توجد حالة حرب: "لا في حالة الطبيعة حيث لا يكون ثمة ملكية ثابتة قط، ولا في الحالة الاجتماعية حيث يكون كل شيء تحت طائلة القانون"(١)، وأن الحروب لا تنشأ إلا بين الدول فقط، وحينذاك: "لا يكون الأفراد

(١) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت، ص ٣٥.

أعداء فيها إلا بصفة عارضة، لا كرجال قط، ولا حتى كمواطنين، وإنما كجنود"[١].

وباختصار فقد ذكر روسو أن الإنسان المفكِّر هو حيوان محروم، فاسق، ضل عن سواء الصراط، واستهدفته الأخطار المتولِّدة عن أفكاره الشريرة وعلومه التي أصبحت علوماً للظواهر لا تأبه بأي قدر لحركات القلب الإنساني، ولا لاعتقادات الإنسان الدينية، ولا لقواعد المجتمع الأخلاقية. وهكذا رد روسو جذور الفساد الذي طرأ على المجتمعات الإنسانية إلى جرائر العقل والعلم، وليس إلى طبيعة الإنسان الأولى. وهنا اختلف - منذ البدء- مع سلفه توماس هوبز في تشخيصه لحالة الطبيعة، فالإنسان ليس فاسداً في طبيعته، بل فطر على المشاعر الطيبة، وعلى سجية الاجتماع والتعاون على الخير. وإنما لحق به الفساد مع المدنية والتقدم في سبل العيش ونشوء الدول وتطورها.

هذه التطورات المؤسفة يُجملها روسو في عبارته الشهيرة التي افتتح بها كتاب (العقد الاجتماعي) قائلاً: "ولد الإنسان حراً إلا أنه مكبل في كل مكان بالأغلال"[٢]. ثم تساءل في حيرة كيف سقط الإنسان، ذلك المخلوق الفاضل، الذي كان يتصور نفسه سيد الكائنات، وهَوى إلى منحدر العبودية السحيق؟!

وأجاب عن تساؤله الحائر قائلاً: إن القانون الطبيعي لا يمكن أن يكون هو الذي كبل الإنسان بالأغلال؛ لأن الأسرة (وهي أقدم مجتمع

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢ - ٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥. وربما أخذ روسو هذه العبارة من مقولة سيدنا عمر بن الخطاب الشهيرة: " أيا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟! ". وقد كان روسو على اطلاع جيد على بعض مصادر التراث العربي الإسلامي.

طبيعي) تمثل مجتمعاً حراً يبقى فيه الأبناء أحراراً غير مستعبدين، ويحتفظون لأنفسهم بحق مغادرتها أنَّى شاؤوا بعد البلوغ، ولكن أعضاء الأسرة اختاروا أن ينظموا علاقاتهم بعضهم مع بعض وفق عقد اجتماعي ضمني: " فالأسرة، إذا شئنا، هي إذن، هي النموذج الأول للمجتمعات السياسية، حيث يشكل الزعيم صورة الأب، والشعب صورة الأولاد، ولما كانوا جميعهم، مولودين متساوين وأحراراً، فإنهم لا يتنازلون عن حريتهم إلا من أجل منفعتهم. والفرق هو أن الأب في الأسرة يدفعه حبه لأولاده لما يبذله من عناية بهم، في حين أن شهوة القيادة، في الدولة، تقوم مقام هذا الحب الذي لا يكنه الزعيم لشعبه"(١)، وهكذا فالأسرة هي أقدم نموذج لحالة الطبيعة ولما انبثق عنها من عقد اجتماعي مدني.

العقد الاجتماعي

وعلى نسق هذا العقد الأسري الذي يقوم على التراضي، أراد روسو أن يقيم تعاقداً اجتماعياً أكبر يقِي الإنسان شرور حالة المدنية التي انتقل إليها باستخدامه للعقل. لقد رمى روسو في البداية إلى الرجوع بالإنسان إلى حالة الطبيعة الأولى، ولكنه تراجع عن ذلك المرمى، إلى خطة عملية تهذب حالة المدنية والحضارة، وتعالج مثالبها مع الاحتفاظ بمزاياها الحسنة. وكما يلاحظ العالم السياسي الدكتور حسن سعفان: "فكتاب العقد الاجتماعي ليس إلا محاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع، حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة"(٢)، وذلك لأن الناس اعتادوا على بعض

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) حسن سعفان، العقد الاجتماعي (تراث الإنسانية)، دار الرشاد الحديثة، د. ت، ٣/ ٥٧١.

مكتسبات حياة المدنية والحضارة وأضحوا على غير استعداد للتنازل عنها.

وانطلاقاً من طبيعة الإنسان التي جاء في تعريف روسو لها أنها تندفع في حب الذات، وفي الوقت نفسه تشعر بالتعاطف العام مع الآخرين. يأتي العقد الاجتماعي الذي دعا إليه، ذلك: " أن واجبات الإنسان تجاه الآخرين لم تُمْل عليه عن طريق دروس الحكماء والفلاسفة، وإنما أملتها دوافعه الداخلية وعواطفه التي تمنعه من إيذاء الغير، وذلك فيما عدا الحالات الاستثنائية المشروعة التي يضع فيها الإنسان اعتباراته الشخصية فوق اعتبارات المجموع"[١]. وإذن فهذا العقد الاجتماعي ذو طبيعة تختلف كثيراً عن طبيعة العقد الاجتماعي الذي دعا لإبرامه صاحب (التنين)، فهو لا يقوم على أساس التنازل عن الحريات والحقوق لصالح تنصيب السلطان المطلق.

ولروسو حساسية شديدة من مسألة تركيز القوة والمطالبة بإخضاع الناس لتلك القوة؛ إذ إن الخضوع هو فعل من أفعال الضرورة والإكراه، لا من أفعال الإرادة الحرة، ولا يمكن للإنسان أن يفوض كامل سلطاته طائعاً مختاراً لحاكم مستبد: و"حيث أنه ليس لإنسان سلطة طبيعية على أقرانه، وأن القوة لا تنتج أي حق، فإن الاتفاقات تبقى إذن هي الأساس لكل سلطة شرعية بين البشر"[٢].

وهذا الميثاق الجماعي له شروط متعددة يمكن اختصارها في شرط واحد، يتمثل في تنازل كل فرد في المجتمع عن حقوقه بأسرها لصالح الجماعة كلها، وليس لصالح الحاكم المستبد و: "إذا استبعدنا من الميثاق الجماعي ما ليس من جوهره، سنجد أنه يتقلص إلى العبارت

---

(١) Jean Jacque Rousseau, (a Discourse on the Origin of the Social Contract & Discourses), Tr. By G.D.H. Cole, New York , Dent Dutton, 1973, P. 42

(٢) العقد الاجتماعي، ص ٤١.

التالية: يسهم كل منا في المجتمع بشخصه، وبكل قدرته تحت إدارة الإدارة العامة العليا، ونلتقي على شكل هيئة، وكل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"(١)، ويتمتع هذا الكل، الذي هو المجتمع السياسي، أو الشخصية المعنوية للشعب، بكامل الحريات التي كان يتمتع بها الإنسان من قبل، وتتكون من اتحاد الشعب الدولة أو الجمهورية، أو ما كان روسو يسميه بـ (الهيئة السياسية).

وأما شروط العقد فهي غير قابلة للتجزئة أو الانقسام، ولا تتقبل أي محاولة للإخلال بها أو انتقاصها؛ لأن ذلك يُودِي بالعقد ويُهدر مغزاه، وعندها يعود الناس إلى حالتهم قبل إبرام العقد. ولا يجوز لأي مواطن مخالفة أي بند من بنود العقد الاجتماعي، وإلا أرغم من قبل الدولة على طاعته: "وهذا لا يعني شيئاً آخر، غير أنه يُجبر على أن يكون حراً "(٢). وبهذا العقد الذي ينقل الإنسان من حالة الطبيعة الساذجة إلى حالة المدنية وتعقيداتها وضوابطها، تجري تحولات جذرية في حياة الإنسان، فيكتسب وجوداً مستقراً آمناً، عوضاً عن الوجود القلق المضطرب الذي كان عليه في حالة الطبيعة. وبدلاً من تحكيم الغريزة باعثاً وضابطاً للسلوك البشري، تُصبح معايير العدالة والأخلاق هي بواعث وضوابط هذا السلوك.

وبدلاً من أن يراعي الإنسان حظوظه الخاصة وحدها، إذا به يضع في اعتباره الأول صالح المجموع البشري، وبهذا يرتفع صوت الواجب على النزوات الفردية الجشعة و: " إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية، وحقاً لا محدوداً في كل ما يغريه ويستطيع بلوغه، أما ما يكتسبه فهو الحرية المدنية وملكية كل ما هو في حيازته... إذ إن نزوة الشهوة وحدها هي عبودية، وإطاعة القانون الذي نسُنه لأنفسنا هو

(١) المصدر السابق، ص ٥٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

حرية "[١]. وهكذا وصف روسو حالة الطبيعة التي كان يفضلها، بأنها حالة تبعية للنزوات والشهوات، وأما حالة المدنية التي سعى لوضعها في محل حالة الطبيعة الأولى، فقد وصفها بأنها حالة الحرية التي تُكتسب عبر إطاعة القانون وتوقيره.

وبموجب العقد الاجتماعي الذي يوقعه الناس جميعاً يتجرد الفرد عن حقوقه الطبيعية ليهبها للمجتمع، فلا حرية للفرد ولا مساواة مع الآخرين، ولا حق له في الملكية الخاصة، إلا إذا اندمج في مجموع الشعب، فينال حقوقه الطبيعية على هذا المقتضى.

وأما الحاكم فلا حق له على الإطلاق، فهو إذن يختلف عن حاكم هوبز الموسوم بـ (التنين). والحاكم عند روسو هو بمنزلة أداة سياسية يستخدمها الشعب لحكم نفسه، ولا يزيد دوره على ذلك، فكل الحقوق السياسية تابعة للشعب، ولا يملك الحاكم سلطاناً مطلقاً ولا حتى مقيداً، بل إن الحاكم لا يدخل في ضمن أطراف العقد الاجتماعي، إذ لم يتعاقد معه الشعب على إعطائه حقاً من الحقوق، وإنما استخدمه وسيلةً للحكم ليس غير.

الإرادة العامة

لقد ذكر روسو أن أفراد الشعب عندما تعاقدوا مع أنفسهم، فقد احتفظوا لأنفسهم بحق الحكم، وأنشؤوا كياناً معنوياً أسموه بـ (الإرادة العامة). وهذه الإرادة عبارة عن روح عامة تسري في الشعب، وتنطوي على مجموع القيم والأخلاقيات والآمال السياسية التي يتشارك جميع أفراد الشعب في اعتناقها وتثبيتها. ولذا فإن هذه الروح هي وحدها الجديرة بحمل أمانة الحكم، وخير ما يؤتمن على تحقيق الصالح العام.

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٥ - ٥٦.

ولا يؤمن روسو بأي اتجاه لتقسيم السلطات إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية. والسلطات كلها يجب أن تتحد وترسو على كاهل هذا الكيان الاجتماعي الذي سماه بـ (الإرادة العامة).

وتمارس الإرادة العامة سلطاتها جميعاً مباشرة بلا نواب يمثلون الشعب، فمثل هؤلاء النواب لا يمكن أن يؤتمنوا على المصالح العامة: "إذ إن الإرادة الخاصة تجنح بطبيعتها إلى الإيثار، بينما تجنح الإرادة العامة إلى المساواة"[١]. ولهذا السبب لا تملك الإرادة العامة أن تتنازل عن سلطاتها للإرادات الخاصة. وقد انتقد روسو في هذا المقام السياسيين الذين يُجزِّئون أعمال السيادة فـ: "يجعلون من صاحب السيادة كائناً وهمياً ومكوناً من قطع مجلوبة، ذلك كأنهم يؤلفون الإنسان من أجساد عديدة، يكون لأحدها عينان، وللآخر ذراعان، ولغيرهما رجلان، ولا شيء أكثر من ذلك"[٢].

وينتج عن توحيد أعمال السيادة والسلطان، أن تصبح الإرادة العامة دائماً على الحق والعدل، وأن تميل تلقائياً إلى تحقيق النفع العام، ولا ترتكب من الأخطاء إلا النزر اليسير الذي يأتي بحسن النية وبعد إعمال الجهد للوصول إلى تحقيق المصالح الجماعية للأمة.

وللإرادة العامة أن تُلزم الفرد بالتنازل عن أي واجب يتطلبه الصالح العام. ولكن لا يجوز تكبيل الأفراد بأي التزامات لا تفيد الأمة ككل، فذلك مما لا يجيزه لا القانون المدني ولا قانون الطبيعة.

وتفقد الإرادة العامة مشروعيتها ومغزاها عندما تنزع نحو تحقيق الأهداف الفردية الضيقة. وذلك مما يُخل بمبدأ المساواة الذي قامت عليه.

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٥.

وهو الذي ينص على التزام الجميع الشروط ذاتها، والواجبات ذاتها، وتمتعهم بالمزايا والحقوق نفسها. فإذا ما تم تكليف أحد المواطنين بواجبات أكثر مما كلف به مواطن آخر، فإن الإرادة العامة تكون قد أخلَّت بمبدأ المساواة، وهو مبدأ اجتماعي أساسي في دولة روسو.

مصدر القانون

والقانون عند روسو هو القانون الأساسي الذي يطلق عليه في هذا العصر اسم الدستور. وأما القوانين العادية؛ الجنائية منها والمدنية، فهو يدعوها مراسيم.

والإرادة العامة هي وحدها مصدر القوانين. فـ: "عندما يضع كل الشعب قواعد لكل الشعب فإنه لا ينظر إلا إلى نفسه"[١]. وأما إذا ترك أمر التشريع للأفراد والإرادات الخاصة فعند ذلك تُصمم القوانين بشكل تحابي فيه تلك المصالح المخصوصة، وتضيع لقاء ذلك المصالح العامة.

والإرادة العامة تضع القوانين بصورة تجريدية بحتة، وبهذا المقتضى فالقوانين قد تقرر امتيازات لطائفة معينة من الناس، ولكنها لا تحدد هؤلاء الناس بأسمائهم فرداً فرداً. وفي وسع هذه القوانين كذلك أن تنشئ طبقات أو مؤسسات أو وظائف، ولكنها لا تعين أسماء من ينتمون إليها أو يتولون أمرها، وإنما تصف المتطلبات العامة التي تخول من يجوز له الانتماء إلى تلك العناوين والمسميات.

ويتضح من ذلك أن دولة روسو دولة تحكمها القوانين العامة. ولا غرو فهو القائل: " إنني أسمي إذن جمهورية، كل دولة تحكمها القوانين، أياً كان شكل الإرادة فيها، لأنه عندئذ فحسب تكون المصلحة العامة هي

(١) المصدر السابق، ص ٨٠.

التي تحكم، ويكون الشأن العام ذا شأن حقيقة. فكل حكومة شرعية تكون جمهورية"[١]. والحكومة الجمهورية هي حكومة الشعب؛ لأن الشعب يضع بنفسه القوانين الأساسية التي يخضع لها من بعد، ويفوض إليها أمر تنظيم حياته العامة.

وبمراجعته للتاريخ الإنساني السحيق لاحظ روسو أن آلاف الأمم التي شهدها سطح الأرض عبر الحقب المتطاولة لم يواتها الحظ بسنِّ قوانين راشدة تنظم حياتها. وحتى تلك الأمم التي تمكنت من سنِّ قوانين صالحة، فإنها لم تداوم على تطبيقها سوى مراحل خاطفة في تاريخها: "فالشعوب كالأفراد لا تكون طيعة إلا في شبابها، وتصبح مع التقدم في السن غير قابلة للتقويم، ومتى ما استقرت العادات وتأصلت الأحكام المسبقة، تصبح محاولة إصلاحها خطيرة، وجهداً ضائعاً، بل إن الشعب لا يطيق المساس بأمراضه لتخليصه منها، كأولئك المرضى الحمقى الجبناء الذين ترتعد فرائصهم لرؤية الطبيب"[٢].

والمشرِّع الناجح هو ذلك الذي تُرشده بصيرته العميقة إلى لحظة نضج الشعب وتهيوئه للالتزام بالقانون، وعند ذلك يضع له القوانين المناسبة التي تراعي روحه. أما إذا تأخر المشرع في وضع القوانين إلى لحظة شيخوخة الشعب فإنه قد لا يتسنى له تطويع سلوك الشعب وعاداته التي نشأ عليها لتتماشى مع نصوص القانون.

ولكن من هو هذا المشرع ذو البصيرة العميقة الذي تحدث عنه؟!

أجاب روسو بعبارة رائعة البلاغة، فقال إنه: "لاكتشاف أفضل قواعد المجتمع التي تتلاءم مع طبيعة الأمم، لابد من توفر عقل ممتاز

(١) المصدر السابق، ص ٨٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٨.

يرى أهواء جميع الناس، ولا يعاني من أي هوى، ولا تكون له أي علاقة مع طبيعتنا، ولكنه يدركها حتى أعماقها، وتكون سعادته مستقلة عنا، ومع ذلك يريد الاهتمام بسعادتنا، وأخيراً أن يستطيع هذا العقل وهو يراعي مجداً بعيداً لنفسه في تقدم العصور، العمل في قرن ليحصد ثماره في قرن آخر. وبعبارة أخرى، لابد من آلهة لتمنح القوانين للبشر»[١].

غير أن روسو ينكص عن هذه الفرضية الأخيرة، التي تتحدث عن وضع القوانين بالقوة الإلهية، فعاد ليتحدث عن عقل بشري عبقري يضع القوانين، ثم ما لبث أن عاد إلى الفرضية السابقة عندما يتحدث عن وظيفة هذا العقل: « فهي وظيفة خاصة وسامية لا شيء مشترك بينها وبين السلطة البشرية، إذ إن من يوجه البشر، ليس عليه أن يوجِّه القوانين، ومن يوجِّه القوانين ليس عليه أيضاً أن يوجِّه البشر»[٢]. والقوانين التي يقترحها هذا العقل السامي، لا تُصبح نافذة المفعول إلا إذا وافق عليها الشعب، فهي تنال قوتها من إرادة الشعب، لا من عبقرية المشرِّع مهما كانت عظمته.

وأهم أنواع القوانين هي تلك التي تُمليها روح الشعب، فهي عاداته وتقاليده وطباعه ورأيه الجمعي. وهذا النوع من القوانين يكتسب قوة على قوة مع تقادم العهد، ويزداد انطباعه في قلوب المواطنين، هذا في حين تشيخ أنواع القوانين الأخرى ويلزمها التعديل والتجديد. ورأى روسو أن على المشرِّع أن يُولي هذا النوع من القوانين عنايته الخاصة، وأن يتملَّى في أسراره العظيمة حتى يستلهم منها روح الشعب التي يُرجى أن تُعينه على صياغة محكمة لأنواع القوانين الأخرى.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٣.

والقوانين السياسية والدستورية تأتي على رأس القوانين التي يضعها المشرع. وهي القوانين التي تحدد شكل الدولة وعمل الإرادة العامة والعلاقات الأساسية. تليها القوانين المدنية التي تحدد علاقات أفراد الدولة بعضهم ببعض أو علاقاتهم بالدولة، ثم القوانين الجنائية التي تنحصر في تحديد عقوبات من يتعدى التزامات القانون وحدوده.

الحكومة

إلى هنا يبدو فكر روسو مثالياً ويوتوبياً، إذ قد يتساءل قارئه: ومن ذا الذي ينفذ تلك التعليمات ويخرجها إلى أرض الواقع... فالإرادة العامة التي أوكل إليها روسو كل شيء ليست سوى شخصية معنوية غير مرئية للعيان.

هنا يضيف روسو إلى منظومة أفكاره فكرة الحكومة. والحكومة في منظوره شيء من الإرادة المستقلة أو السيادة أو السلطات، وإنما جعلها هيئة تنفيذية تنقل إلى عالم الواقع ما تقرره الإرادة العامة من سياسات وقوانين.

ولكن يمكن للحكومة في سبيل تنفيذ ذلك أن تستعين بإصدار مراسيم مدنية وجنائية تعينها على ضبط أعمالها وتيسير أدائها. وبشكل مجمل فالحكومة هي خادمة الإرادة العامة صاحبة السيادة: "إنها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة، من أجل الاتصال المتبادل بينهما، مكلفة بتنفيذ القوانين، وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء"[١]. ومن الضروري بمكان أن تظل الحكومة أضعف من الشعب، حتى لا تطغى عليه وتستبد بالأمر من دون مشورته.

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٣.

وتنقسم هذه الحكومات على أساس عدد الحكام الذين يباشرون مهام الحكم، فتكون الحكومة ديموقراطية متى كان عدد الحكام أكثر من عدد المواطنين، وتكون الحكومة أرستقراطية متى انحصر عدد الحكام وكان أقل من عدد المواطنين، وتكون الحكومة ملكية متى تركزت الحكومة في يد حاكم واحد يستمد بقية المسؤولين سلطاتهم منه.

ويلاحظ روسو أن الشكلين الأولين للحكومة قد يتسعان أو يضيقان بلا نسبة محدودة. فقد تضم الحكومة الديموقراطية الشعب كله، أو تقف عند حد اشتمالها على الحد الأدنى وهو نصف الشعب، أما الأرستقراطية فقد تنكمش لتقتصر على أقل عدد ممكن من الحكام، وقد تتسع لتضم نصف الشعب، وهنا تكون مقاربة للديموقراطية.

وأما عن الجدال الدائر عبر التاريخ عن أفضل أشكال الحكم، فإجابة روسو تقول بالنسبية، إذ "إن كلاً من تلك الأشكال يكون أفضل في حالات معينة والأسوأ في حالات أخرى"[1]. فالحكومات الديموقراطية تليق بالبلاد الصغيرة، والأرستقراطية بالبلاد المتوسطة، والحكم الملكي أنسب ما يكون للبلدان الكبرى.

ومن ناحية أخرى فالديموقراطية تناسب الدول الفقيرة؛ لأن الشعب هنا لا تثقل كاهله الضرائب والأعباء، والأرستقراطية تناسب الدول قليلة الثروة، والملكية تناسب الدول الأكثر غنىً. وفي رأي روسو فإن الحكم الديموقراطي هو أكثر أنواع الحكم اهتزازاً وتعرضاً للتقلبات والأخطار و"ليس ثمة من حكومة معرضة إلى هذا الحد للحروب الأهلية والاضطرابات الداخلية أكثر من الحكومة الديموقراطية أو الشعبية"[2].

(١) المرجع السابق، ص ١٠٦.
(٢) المرجع السابق، ص ١١٧.

وعلى الموطن الذي يقبل بالحكم الديموقراطي أن يكون على قدر من الشجاعة للاعتراف بالحقيقة التي يتضمنها هذا النظام لمواطنيه. وهو أنه يضمن لهم الحرية، ولكنه لا يحميهم من الأخطار. وعلى المواطن هنا أن يقول: "إنني أفضل الحرية مع الخطر على السلم، على العبودية"[(١)]. ويضيف روسو مقرراً عدم أهلية النظم الديموقراطية لحكم البشر قائلاً: "فلو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديموقراطياً، فإن حكومة على هذا المستوى من الكمال لا تصلح للبشر"[(٢)].

وأما الحكومة الأرستقراطية فهي ذات منشأ طبيعي، تطور مع تطور الجنس البشري فـ: " لقد حكمت المجتمعات الأولى نفسها بصورة أرستقراطية، فكان رؤساء العائلات يتداولون الشؤون العامة فيما بينهم، ويحنِي الشباب بلا صعوبة رؤوسهم لسلطان التجربة. ومن هنا كانت أسماء الكهنة والقدامى والشيوخ والعواجيز. ومازال أهل أمريكة الشمالية الهمج على أيامنا هذه[(٣)]، يحكمون أنفسهم، وتدار أمورهم على أحسن وجه "[(٤)]، ثم أصبح الناس يتفاوتون عن طريق الثراء والقوة وسلطة الحكم، وراثة محضة تنتقل بالطريق المعهود من الآباء إلى الأبناء.

وأفضل أنواع الأرستقراطية عند روسو هي النوع الانتخابي، خاصة إذا أدى إلى اختيار أعقل العناصر لحكم الشعب. ومثل هؤلاء الحكام العقلاء لا يمكن أن يخونوا الشعب، أو يعبثوا بمصالحه. وهؤلاء حتى لو

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٠.
(٢) المصدرالسابق، ص ١٢٠.
(٣) كان سكان أمريكة الشمالية على أيام روسو في القرن السابع عشر همجاً، وذلك قبل قيام النظام الديموقراطي في الولايات المتحدة، وحدوث الانقلاب الصناعي الهائل فيها.
(٤) روسو، ص ١٢٢.

حطموا الشعب فـ: "إنما يحطمونه من أجل صالحه، لا من أجل صالحهم هم"[(١)].

وإذ أحس روسو بتناقض رأيه الحسن في الأرستقراطية مع دعوته السابقة للمساواة، عاد ليستدرك قائلاً: " أما إذا كانت الأرستقراطية تتطلب فضائل أقل من الحكومة الشعبية، فإنها تتطلب كذلك أكثر من الفضائل الخاصة بها، كالاعتدال في صفوف الأغنياء، والقناعة لدى الفقراء، إذ يبدو أن مساواة دقيقة سوف تكون هنا في غير محلها، بل لم تكن مرعية في إسبارطة"[(٢)]. فهو ينفي هنا امكانية حدوث المساواة المطلقة لأنها لم توجد حتى في إسبارطة الديموقراطية. وعزز روسو موقفه بحجة أخرى، فأكد ضرورة حدوث تفاوت في الثروة والمجتمع، بحيث يتمكن الأغنياء الذين تسعفهم ثرواتهم بإمكانية التفرغ من حكم الشعب المجهود والمضنى بالسعي من أجل كسب الرزق.

وأما علامة الحكومة الصالحة فهي أن تحافظ على وحدة الدولة وعلى رخاء المواطنين. وأما وحدة قياس تحقيق الدولة لهذين الهدفين فتتمثل في زيادة عدد السكان: " فلا يجب إذن أن نذهب بعيداً في البحث عن هذه العلامة مثار الجدل، فإذا تساوت جميع الظروف، تكون الحكومة التي يتكاثر في ظلها السكان، ويعمُرون البلاد، دون وسائل خارجية، أو التجنس، أو إقامة مستعمرات، هي الأفضل بكل تأكيد، والحكومة التي يقل في ظلها الشعب ويهلك، تكون الأسوأ "[(٣)]. فهذا المعيار وحده - في نظر روسو - يقرر جدارة الحكومات وجدواها في خدمة الرعية.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٣.
(٣) المصدر السابق، ص ١٤٠.

انحدار الدول

وطالما أن الحكومات لا تمثل الشعب بأكمله، ومن ثمّ لا تمثل الإرادة العامة، فيجب أن تكون محطّ المراقبة الشعبية المستمرة وذلك حتى لا تنحرف بعيداً عن أداء واجبهافي تحقيق الصالح العام، إلى تحقيق المصالح الشخصية للحكام. والحكومات بطبعها فاسدة مفسدة، طالما أنها لا تمثل عموم الشعب. وهذا عيب متأصل فيها يؤدي دون توقف إلى انحلالها، تماماً كما تفتك أمراض الشيخوخة بجسد الإنسان.

وهنالك عاملان اثنان يؤديان إلى فساد الحكومات وانهيارها؛ أحدهما يتعلق بميل الدولة لتقليل عدد حكامها، والثاني يتعلق بشيوع الفوضى تدريجياً في أرجائها.

وعلى مستوى العامل الأول تتجه الحكومات الديموقراطية إلى تقليل عدد أفراد الطبقة الحاكمة، فتتحول تدريجياً إلى حكومة أرستقراطية، والأرستقراطية تنقلب إلى ملكية. إن الحكم الديموقراطي نظام مثالي لأنه يعطي السلطة لأكبر عدد من المواطنين، ولكنه نظام لا يتحقق في الواقع، ولا يكاد الحكام يرتضون بالنظام الأوسط حتى يحتكروا السلطة في النهاية في أضيق عدد ممكن منهم. وبهذا يتقلص عدد الحكام إلى أن يصبح الحاكم شخصاً واحداً.

وعلى مستوى العامل الثاني، تشيع الفوضى عندما يسيئ الحاكم استعمال أدوات الحكم. فالديموقراطية تنحلُّ إلى غوغائية، والأرستقراطية تنحلُّ إلى أوليجاركية، والملكية إلى طغيان يحكم بالعنف دون القانون. إن هذا هو قدر الدول أبداً، و: "ذلك هو المنحدر الطبيعي والحتمي الذي تنزلق إليه أفضل الحكومات تكويناً. فإذا هلكت إسبارطة وروما، فأي دولة تستطيع أن تأمل في البقاء أبداً؟ وإذا أردنا أن نشيد صرحاً دائماً فلا يجب

أن نفكر إذن مطلقاً بجعله أبدياً. لكي ننجح يجب أن لا نحاول المستحيل، وألا نغتر في إعطاء عمل البشر صلاحية لا تحتملها الأمور البشرية"[١]. فالحكومات يبدأ موتها منذ لحظة ميلادها؛ لأنها تولد وهي تحمل علل الفناء، ولهذا يجب نصب الحكومات قوية حتى تتمكن من مكافحة أسباب الفناء لأطول وقت ممكن.

ولا يتم ذلك - في نظر روسو - إلا بتجديد القوانين؛ فالقوانين تضعف بمرور الزمن، والناس يجنحون إلى تقديسها كلما طال عمرها، وذلك مما يدل على أن الدولة بسكانها لم تعد تعيش إلا في الماضي، ذاهلة عن عصرها وتحدياته. وينبغي أن يستمر الشعب في مراقبة الحكومة، وأن يظل في حالة انعقاد دائم ما أمكن، وأن يُدعى للاجتماع بقوة القانون. ولكيما يتيسر جمع الشعب، فلابد أن يكون عدده قليلاً، وأن تكون مساحة الدولة صغيرة ما أمكن، وألّا يسمح للدول بأن تتوحد بعضها مع بعض لتكوين دولة واحدة كبيرة، فإن ذلك مما يعجل لها بقدرالفناء.

وعندما يجتمع المواطنون فإنهم ينتزعون - مؤقتاً - سلطات الحكومة كلها: "وتُعلَّق السلطة، ويصبح شخص أقل مواطن، مقدساً ومصاناً كشخص أكبر حاكم؛ لأنه حيث يوجد الشخص الأصلي، لا يبقى ممثل له"[٢]. وهذه الفترة التي تعلق فيها سلطات الحكومة، ويتوقف سريانها، تكون وسيلة مثلى لإنذار الحكومة، وإشعارها بمحدودية سلطاتها، وإمكانية انتزاعها منها أبدياً متى أساءت استخدام تلك السلطات.

وهكذا يكون اجتماع الشعب المستمر وسيلة وقائية ضد فساد الحكومات، ولذلك فـ: " ما أن تكف الخدمة العامة أن تكون شاغل

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٢.

المواطنين الرئيسي، وأن يفضلوا الخدمة بمالهم على الخدمة بأشخاصهم، حتى تكون الدولة قد أشرفت على خرابها"[١].

وهكذا أصبح عامل المشاركة السياسية الشعبية العامل المركزي في الرقابة على السلوك الحكومي، والحفاظ على قوة الدول واستقرارها لأطول مدة ممكنة.

ويُعوِّل روسو كثيراً على هذا العامل مؤكداً أن تجمع الشعب لا تنطلي عليه الحجج المنمقة، وأن التكتل الشعبي يكون بطبيعته على درجة عالية من الإرهاف فلا يستغفل ولا يستخف بأهواء الحكام.

الدين المدني

ولكيما يعطي روسو آراءه حول الإرادة العامة، والعقد الاجتماعي، وضرورة المشاركة الشعبية لمسة من القداسة والعصمة، فقد نادى بما سماه بالدين المدني. وفي الحقيقة فإن روسو يفضل مزج السياسة بالدين حتى تكتسب السياسة وقضايا الحكم قدسية الدين، وتظفر بتبجيل الجماهير، وتتحمس للمشاركة في شؤونها، كما تشارك في أداء واجبات الدين والتناهي عما نهى عنه.

وقد ذكر روسو أن تمازج الدين مع السياسة ظاهرة قديمة قدم المجتمعات الإنسانية. ففي مطلع التاريخ البشري في البدء لم يكن للناس من ملوك قط إلا آلهتهم، ولا حكومة غير الحكومة الدينية. وكان تفكيرهم في ذلك صحيحاً: " أما إذا سأل أحدهم كيف لم تحدث حروب دينية في عهد الوثنية، حين كان لكل دولة عبادتها وآلهتها؟ أُجيب بأن السبب هو نفسه: ألا وهو أنه لما كانت لكل دولة عبادتها الخاصة كما كانت لها

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٤.

حكومتها، فإنها لم تكن تفرق مطلقاً بين آلهتها وقوانينها"[١]. ولما جاءت الديانة النصرانية، وفصلت مملكتها الروحية عن المملكة السياسية الأرضية: "سببت الانقسامات الداخلية التي ما برحت تثير الاضطرابات بين الشعوب المسيحية دائماً"[٢]. وفصل المملكة الأرضية عن سلطان الروح هو الذي جعل الدولة تقع في قبضة حكام استبداديين يستخدمون العنف لقهر الشعوب عوضاً عن إقناعها بالحسنى.

وفي هذا المنحى لم يخف روسو إعجابه بدين الإسلام حيث قال: "وكان لمحمد[٣] نظرات صائبة جداً فقد أحسن ربط نظامه السياسي. وما دام شكل حكومته قد دام في ظل خلفائه، فإن هذه الحكومة كانت واحدة تماماً وصالحة في هذا"[٤]. ولم يفت روسو أن يلاحظ أن هذا الانقسام بين الروحي الزمني قد جرى أيضاً في بعض المراحل المتأخرة من التاريخ السياسي الإسلامي، فقال: "وحين أصبح العرب مزدهرين ومثقفين وبالتالي مخنثين فإن البرابرة أخضعوهم من جديد، وعلى الرغم من أن هذا الانقسام لدى المسلمين أقل ظهوراً منه لدى المسيحيين فإنه في كل مكان موجود فيهم"[٥]. ويتخذ روسو مثل هذه التجربة برهاناً لدحض آراء من ذهبوا إلى أن الدين لا يكون مفيداً للدولة في شيء، وإلى تعضيد رأيه الخاص بضرورة ربط السياسة ربطاً محكماً بعُرى الدين.

ولكن فرق روسو في هذا المضمار بين ثلاثة أنواع من الأديان: أولها الدين المدني: وهو - كما يقول - دين بلا معابد ولا عبادات ظاهرية

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٤.
(٣) ﷺ.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٠٤.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

ولا طقوس محددة. وقوامه العبادة الداخلية الخالصة لله، ومراعاة الالتزامات الأخلاقية نحو الآخرين. والنوع الثاني من الأديان: يقوم على العقائد المخصوصة، والطقوس المفصلة، والعبادات الخارجية، وعلى ممارسة التمييز والاضطهاد لمن لا يعتنقه. وأما النوع الثالث: فهو دين متميز بالثنائية التشريعية والسياسية والوطنية، وهو يمنع بذلك توحيد الوطن والمواطنين.

وكل دين من هذه الأديان الثلاثة ينطوي - في اعتقاد روسو - على أخطاء، ولكن النوع الثاني هو النوع الجيد الذي يفيد المجتمع والدولة.

وفي دولة روسو فالمطلوب هو الدين يحبب للمواطن أداء واجباته العامة، وكل العقائد والطقوس الدينية لا تهم الدولة إلا بمدى اتصالها بالأخلاق وأداء الواجبات الوطنية. ولا يجوز لصاحب السلطان أن يسائل أي فرد من رعيته عن معتقداته الدينية؛ فصاحب السلطان يقتصر سلطانه على هذه الدنيا دون الآخرة.

وتستطيع الدولة أن تحدد مضامين هذ الدين المدني في شكل مشاعر اجتماعية، لا يسع المرء أن يكون مواطناً صالحاً ما لم يتصف بها. وليس للدولة أن ترغم أي إنسان على مراعاة هذه المشاعر الدينية، ولكن لها أن تبعد وتنفي عن ساحتها كل من لا يلتزم بها. وفي هذه الحالة لا يعتبر الشخص المبعد (ملحداً) وإنما شخصاً (انطوائياً) نافراً عن المجتمع، ولا يصلح أن يتعامل معه أو يكون عضواً فيه.

وقواعد هذا الدين المدني ينبغي أن تكون بسيطة ومعدودة، ويمنع العلماء من التعمق فيها بالشروح والتكلفات، إذ تكفي فيها كلمة: "الإيمان بوجود إله قادر، ذكي، محسن، بصير، قدير، وبحياة ثانية، وبسعادة الصالحين، وعقاب المسيئين، وبقدسية العقد الاجتماعي

وبالقوانين"[١]. وبقدر ما ترفض الأديان الأخرى الإذعان لفكرة التسامح، فإن الدين الوطني - كما يقول روسو - يتسامح مع جميع الملل والعقائد التي تؤمن بالتسامح ولا تتعارض عقائدها مع مصالح الوطن.

خاتمة: أثر روسو في الفكر السياسي

لقد استوعب جان جاك روسو تاريخ الفكر السياسي الغربي استيعاباً عميقاً، وبرهن من خلال تعليقاته عليه عن روح نقدية مستقلة، لا تنساق مع مسلمات الآخرين من دون تحليل موضوعي واقتناع ذاتي. ومن خلال نقده لنظريات الآخرين، وخلال تأملاته المستبصرة استطاع أن يقدم نظرية سياسية جديدة شديدة التماسك والقوة، وإن لم تخل من بعض نقاط الغموض والتعارض.

وقد بدت فكرة الإرادة العامة التي يقوم عليها العقد الاجتماعي أكثر نقاط الضعف في فلسفة روسو السياسية، فمع أن هذه الفكرة ظلت المحور الذي دارت حوله الأفكار الأخرى، ونالت من ثمّ الحظ الأكبر من الإيضاح والشرح، إلا أن ذلك الإيضاح والشرح لم يفيا بجلاء الحقيقة التي تنطوي عليها. وظلت فكرة الإرادة العامة محل جدال شديد متواصل؛ إذ كيف يمكن الوصول إليها أصلاً؟ فقد بدت فكرة خيالية مستحيلة التحقيق.

وجرى استغلال فكرة الإرادة العامة من قبل كثير من الحكام الطغاة الذين زعموا خلال الثورة الفرنسية وبعدها أنهم المعبرون الحقيقيون عنها، وفي سبيل ذلك اجتاحوا الشرعية والديموقراطية وحقوق الإنسان، وأفضل مثال لذلك هو (روبسبير) سفاح الثورة الفرنسية الذي كان يدعي

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٢.

أنه يمثل إرادة الأمة الفرنسية في تلك الحقبة المظلمة من تاريخ الثورة التي سالت فيها دماء الأبرياء أنهاراً.

ولكن هذه الانتقادات وغيرها لا تقلل من القيمة الكبرى لفكر روسو في تدعيم المبدأ الليبرالي في السياسة، وفي تمهيد أجواء الانتقالات والثورات التي بدلت وجه التاريخ. وقد كانت فلسفة روسو من ضمن المكونات الفكرية الأساسية لخلفية الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية، كما كان لها أكبر الأثر في التمهيد للثورة الفرنسية.

الفصل الثانى عشر

كارل ماركس:
الاقتصاد والسياسة

مقدمة

عاش الفيلسوف الألماني كارل ماكس (١٨١٨- ١٨٨٣) في زمان الحمَّى الثورية التي اجتاحت أوربة احتجاجاً على المظالم التي أوقعتها الأ نظمة الرأسمالية بالشعوب الأوربية، وقد ولد في بروسية لأسرة أنجبت عدداً كبيراً من حاخامات الدين اليهودي، ولكن اضطر أبواه لهجر ديانتهما واعتناق الديانة النصرانية أن بعض القوانين التي صدرت في عام ١٨١٨م حرمت اليهود من تولي بعض الوظائف الحكومية المهمة.

وتلقى كارل ماركس تعليمه الأولي بمنزله حتى سن الثانية عشرة، حين التحق بمدارس التعليم العام، ثم انتظم لحين في دراسة القانون بجامعة بون، ثم هجرها لأن ميوله كانت بعيدة عن حرفية القانون، ثم عاد والتحق بدراسة فلسفة القانون والجدل الهيجلي الذي ألهمه نظرة جديدة إلى أصول القانون والاقتصاد معاً.

ولئن كان ماركس قد ابتدأ مسيرته الفكرية تابعاً للفيلسوف الألماني (هيجل)[١]، إلا أنه ما عتَّم أن اعترض على ذلك المحتوى الروحي والمثالي لفلسفة هيجل. لقد احتفظ ماركس بالطريقة الهيجيلية في الجدل المسمى بـ (الدياليكتك). إلا أنه أعطى الفلسفة الهيجيلية محتوى مادياً إذ أبرز عن طريق المنهج الجدلي ما سمي بـ (المادية الجدلية)، التي غطت أبحاثها قضايا كثيرة تتصل بأزمة الرأسمالية، أهمها قضايا اغتراب العامل، وأنماط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج، والصراع الطبقي، والثورة البروليتارية، وفيما يلي لمسات على هذه المبادئ الرئيسية التي أرساها كارل ماركس.

اغتراب العامل

في أحد كتبه القديمة التي لم تكتشف إلا بعد مدة طويلة من وفاته[٢]، أبدى ماركس اهتماماً مبكراً بقضية التطور العاطفي والعقلي للإنسان، إذ لاحظ أن التطور الصناعي على النمط الرأسمالي يؤدي إلى ما سماه بـ (اغتراب ذات العامل)، ذلك أن النظام الرأسمالي أخذ يفرز نوعاً جديداً من العمال الذين يبيعون قوة عملهم للرأسماليين، ولا يجدون سواها شيئاً. لقد أصبح العمال مجرد أدوات وآلات للإنتاج لا تملك غير قوة العمل ولكن لصالح الآخرين وبإرادة الآخرين.

وقد جُرد العمال أيضاً من نتاج قوة العمل وأصبحوا يُستخدمون آلياً في خطوات الإنتاج، فلا رأي لهم في تلك الخطوات ولا إبداع حقيقياً يضيفونه إلى عمليات الإنتاج سوى قوة العمل الآلية التي هي أشبه ما تكون بقوة الآلات في نمطيتها وانتظامها.

---

(١) عاش الفيلسوف الألماني هيجل ما بين (١٧٧٠ - ١٨٣١م).

(٢) في الكتاب المعروف بعنوان Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 الذي ظهرت ترجمته الكاملة الأولى بالإنجليزية في عام ١٩٦١م.

وترتيباً على هذا الوضع المُزري فقد جُرد الإنسان العامل من صفاته العاطفية والإنسانية إلى أقصى حد، حتى أصبح ينظر إليه، كما أصبح ينظر إلى نفسه وكأنه مجرد آلة من آلات المصنع. وبذلك تم (تغريب) الإنسان ليس عن حاصل إنتاجه المادي فقط، وإنما عن مجمل صفاته الإنسانية وصلاته الاجتماعية التي تربطه بالآخرين.

وفي تقدير ماركس فإن الأمور قد انعكست إلى حد بعيد تحت هيمنة النظام الرأسمالي، فبدل أن يكون (العمل) أداة لتحقيق إنسانية الإنسان، فقد أصبح هدفاً مطلوباً في ذاته، وأضحى أداة لتغريب الإنسان عن ذاته وعن الآخرين. فعوضاً عن أن يظل كما كان عليه الوضع في (حالة الطبيعة) كائناً اجتماعياً منسجماً مع الآخرين، فقد أضحى كتلة صماء منعزلة عن المجتمع.

ولتصحيح تلك الأوضاع طالب ماركس بالرجوع إلى (حالة الطبيعة)، حيث يصبح العمل مجرد أداة لا غاية في حد ذاته؛ أداة مسخرة لتحقيق إنسانية الإنسان وتفجير طاقاته الإبداعية وإشباع حاجاته الاستهلاكية، فهذا هو الوضع الطبيعي؛ لأن الصفة الأهم للكائن الإنساني هي أنه كائن (عاقل)، وأنه يشبع وجوده العقلي والعاطفي من خلال تفاعله مع الآخرين من بني جنسه، ومن خلال العمل المنتج. فالإنسان - في الوضع الطبيعي- يتفاعل اجتماعياً ويعمل بهدف إشباع حاجاته (الخاصة) ولا يعمل لإشباع حاجات النظام الرأسمالي (العام) الذي يعامله كمجرد آلة في جهاز الإنتاج[١]، إن النظام الرأسمالي قد طوح بإنسانية الإنسان الذي أمسى أداة صماء، كما جرد (العمل) من أهدافه الحقيقية في تحقيق إنسانية الإنسان، وتلك أزمة جديرة بأن تعصف بمستقبل الجنس الإنساني ولابد من تداركها وعلاجها قبل فوات الأوان.

---

(١) Marx, Karl, The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, International Publishers, New York, 1964 , pp. 107 - 119.

الإنسان والدين

وفي سياق معالجته لموضوع إنسانية الإنسان، تناول ماركس علاقة الإنسان بالدين، وكان في هذه الناحية متأثراً بفيلسوف ألماني آخر هو (فيورباخ)[1] ولذلك فقد استصحب معه جوهر تفسيره لقضية علاقة الإنسان بالإله. لقد كانت علاقة الإنسان بالإله - على مقتضى تفسير فيورباخ - سبباً آخر لتغريب الإنسان عن ذاته وعن صفاته الفضلى.

فقد احتاج الإنسان في مراحل الخرافة إلى ذات عليا تحميه وتُشعره بالأمن، ولذلك فقد جرد الإنسان ذاته من صفاته المثلى وألقى بها إلى ذلك الإله المصنوع. وهكذا ارتكب الإنسان خطأين جسيمين في الوقت ذاته؛ إذ اصطنع لنفسه إلهاً وهمياً، ثم قام بتجريد نفسه من الصفات الإنسانية العليا وأضفاها على ذلك الإله الموهوم، ولذلك فلا سبيل لتحرير الإنسان وتقدمه إلا بنفي الإله واسترداد الإنسان لصفاته التي نسبت إلى ذلك الإله.

وهكذا كان فيورباخ هو مدخل ماركس إلى الإلحاد، وإنكار ما وراء الطبيعة، وتغليب نزعة التفكير المادي الصرف، ومن هنا بدأ الإنقلاب الماركسي الكامل على الفلسفة الهيجيلية المثالية. وفي مرحلة تالية لاحظ ماركس أن الطبقات الرأسمالية قد أسست تحالفاً وثيقاً مع المؤسسات الدينية - التي أصبحت هي الأخرى مؤسسات رأسمالية وأن الدين غدا

---

(١) لوديج فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢ م)، فيلسوف ألماني ملحد اعتنق المذهب المادي البيولوجي في تفسير الطبيعة الإنسانية، وجاء مذهبه ردة فعل على المذهب الهيجلي المثالي في تفسير الجوهر الإنساني، وكان بذلك ممهداً لظهور المذهب الماركسي في ماديته الكاملة ومناهضته لقضايا الروح والدين. وقد سبق ماركس في القول بأن الدين يمثل استلاباً بنزعه للطبائع الإنسانية الفاضلة ونسبتها لقوى خارقة مجهولة الأصل والطبع!

يستخدم لمزيد من تغريب الإنسان عن ذاته وعن وجوده الاجتماعي، وذلك بتخديره روحياً وعاطفياً وتسليته بنعيم موعود في الفردوس عوضاً عن حالة القهر والاغتراب التي يعانيها في هذه الدنيا.

وفي مواجهة تلك الدعوة الغيبية، أصدر ماركس حكمه على الدين بأنه "قاعدة المجتمع العامة للتعزية والمواساة والتبرير"[(١)] وقال: "إن البؤس الديني هو تعبير ليس إلا عن حالة البؤس الحياتي الحقيقي واحتجاج عليه. وهو ملاذ المخلوقات المستضعفة، وقلب لعالم لا قلب له، وروح لأوضاع لا روح فيها. وبالجملة فإن الدين قد أصبح أفيوناً للشعوب"[(٢)]. وزعم أن مهمة نقد الدين ينبغي أن تتصدر الأولويات الفكرية والنقدية للعصر الحديث كافة.

إن المجتمع - في الافتراض الماركسي - يكون مرعباً حقاً عندما يكون متديناً، كيف لا وقد استلبت صفات الإنسان الحقيقية لصالح الإله. ولا علاج للإنسان ولا للمجتمع كله إلا باستئصال الدين. ولذلك قال: "إن إلغاء الدين كوسيلة زائفة لإسعاد الإنسان، هو الوسيلة الحقيقية لإسعاد الإنسان. إن هذه الدعوة لإلغاء الدين، إنما هي دعوة للبشر لتحطيم أوهامهم حول أحوالهم الخاصة والعامة، وإن تحطيم هذه الأوهام إنما هو في الحقيقة تحطيم أيضاً للحالة المرضية التي التي تنشئ في خواطرهم تلك الأحلام، ومن هنا فإن أول الواجبات يتمثل في تعرية أسباب تغريب الإنسان في صورها وأشكالها العلمانية وذلك بعد أن أكملنا الآن تعرية أسبابها الدينية"[(٣)].

---

(١) Marx, Karl , Collective Works, Progress Publishers, Moscow,1975, p. 17 5.

(٢) Ibid. p. 175.

(٣) T.B. Bottomore, Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, Penguin Books, 1963,p.41

وأما صلاح المجتمع - بعد شفائه من مرض التدين - فإنه لا يتأتى إلا عبر العودة إلى حالة الطبيعة الإنسانية الأولى، وهي في نظر ماركس حالة تأليه الإنسان لنفسه. فالإنسان هو مركز الكون وإلهه الحقيقي، فإذا ألغى الإنسان من خاطره فكرة الإله المصنوع، فإنه يعود إلهاً أصيلاً متصفاً بكل صفات القوة والقدرة والفاعلية النافذة، فلا يستطيع أحد أن يستضعفه، ولا يحتاج حينئذٍ إلى دين مخدر يذهب عنه مؤقتاً آلام الاغتراب والظلم.

المادية الجدلية

لقد قدم ماركس في مفهومه للمادية الجدلية تفسيراً شاملاً للحياة الإنسانية من منطلق الصراع الطبقي الذي زعم أنه الحقيقة الأولى في حياة البشر. إذ: "إن تاريخ جميع المجتمعات هو تاريخ صراع الطبقات"[1].

وصراع الطبقات في نظر ماركس كان صراعاً على المكاسب والامتيازات المادية التي دعت طبقات بعينها لاستغلال طبقات أخرى، ودعت الطبقات المظلومة إلى الثورة على ظالميها.

وفي تحليله لأسباب الصراع الطبقي ميَّز ماركس بين بنيتين اجتماعيتين سمى أولاهما بـ (البنية التحتية) والأخرى بـ (البنية الفوقية). وأما البنية التحتية فهي تشمل النواحي الاقتصادية في المجتمع بما فيها أنماط الإنتاج وعلاقات العمل. وأما البنية الفوقية فهي تشمل النواحي السياسية والقانونية والدينية والعقائدية والأدبية والفنية للمجتمع، والتي هي في مجملها مجرد انعكاس روحي وثقافي للبنية التحتية.

---

(١) ماركس وإنجلز، بيان الحزب الشيوعي، دار التقدم، موسكو، ص ٣٦ - ٣٧.

وفي تحليله لـ (البنية التحتية) فقد قام بتقسيمها إلى قسمين هما: أنماط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج. وأما (أنماط الإنتاج) فهي نظم الإنتاج الأساسية في المجتمع وهي نظم تتغير بتطور الحضارة الإنسانية: " فأما الطاحونة اليدوية فإنها تعطيك مجتمعاً نمط الإنتاج السائد فيه هو النمط الإقطاعي. وأما الطاحونة البخارية فإنها تعطيك مجتمعاً نمط الإنتاج السائد فيه هو النمط الصناعي الرأسمالي"[(١)]. ومهما تبدل نمط الإنتاج فإن صفة واحدة على الأقل قد لازمت كل أنماط الإنتاج عبر التاريخ البشري وهي صفة ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، أو بلغة أدق ظلم المُلاك وأصحاب رؤوس الأموال للعمال، الذين تم تهميشهم وتتبيعهم بصورة كاملة لإرادة الملاك والرأسماليين.

وأما (علاقات الإنتاج) فقد قصد بها ماركس نوعية العلاقات التي تربط ما بين المخدِّم والمستخدَم، وهي علاقات تختلف باختلاف أنماط الإنتاج. ففي نمط الإنتاج الإقطاعي مثلاً، كانت علاقات الإنتاج التي تربط ما بين أصحاب العمل والعاملين، علاقات شبه شخصية، تتضمن مسؤوليات واسعة متبادلة بين الطرفين، وأما في نمط الإنتاج الرأسمالي فتتلخص علاقات الإنتاج في مجرد دفع الرأسماليين لمرتبات العاملين، باعتبارها قيمة أو ثمناً للعمل الذي يبذله هؤلاء في عمليات الإنتاج من غير وجود أي روابط إنسانية.

وهكذا شهدت كل حقبة تاريخية نمطاً معيناً للإنتاج، تشكلت طبقاً له شبكة مخصوصة من علاقات الإنتاج متسقة ومتناغمة مع ذلك النمط الإنتاجي. وتدريجياً ظلت تحدث تغييرات في كل نمط إنتاجي حتى يتحول نهائياً إلى نمط إنتاج جديد، هذا في حين كانت علاقات الإنتاج تبقى

(١) Marx, Karl, The Poverty of Philosophy, Charles H. & Co., Chicago,1934, p. 73

متجمدة على الشكل السابق، ومن هنا كان يحدث التناقض والصراع ما بين نمط الإنتاج الجديد وعلاقات الإنتاج الموروثة من النمط السابق.

ومن هذا التناقض ما بين أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج، انفجرت الثورات التاريخية الكبرى التي نقلت النوع البشري عبر أنماط الإنتاج المختلفة (من نمط الشيوعية البدائية، إلى المجتمع العبودي، إلى الإقطاع، ثم إلى الرأسمالية). ولكن كل ثورة من هذه الثورات ما زادت على أن أعطت القوة الاقتصادية والسياسية لطبقة جديدة هيمنت على بقية الطبقات واضطهدتها، وهذا ما أدى بماركس إلى أن يقرر بوضوح أن أسباب الاضطهاد والظلم الطبقي ترجع أساساً إلى قضية (الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج) فهي الآفة الحقيقية التي تنشأ عنها الشرور والمظالم كافة.

وبغير استئصال هذه الآفة وقطع دابرها، فسيظل التناقض مستمراً مهما تبدلت أنماط الإنتاج وعلاقاته.

استئصال الملكية الخاصة

وفي هذا الصدد يقرر ماركس بوضوح تام أن النظام الاقتصادي لأي مجتمع من المجتمعات يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنمط الملكية السائد في ذلك المجتمع، وأن الملكية الفردية هي أصل وجود الأسرة والطبقات الاقتصادية، وهي كذلك السبب في وجود ظاهرة الدولة واشتعال الحروب.

وفي تفصيله لتلك المقولة علل ماركس وجود الأسرة بأنه ارتبط قديماً بامتلاك الرجل للمرأة، واستعباده إياها، واستخدامها أداة للإنتاج في الحقل. ففي المجتمع العبودي امتد نظام الملكية الخاصة ليشمل كلاً من الممتلكات المادية العينية والبشر سواء بسواء.

وأما في المجتمع الإقطاعي فقد تركزت الملكية الخاصة على الأراضي الزراعية، واستتبع ذلك أن يعتمد الفلاحون في حياتهم - بشكل جوهري - على إرادة المُلاك الإقطاعيين والعمل معهم وفق تلك الإرادة.

وأما في المجتمع الرأسمالي فقد تركزت الملكية الخاصة على: (أدوات الإنتاج الصناعي) واستغلال عرق الطبقات العاملة، ذلك: "أن نمط الإنتاج الصناعي... يتأسس على حقيقة أن الشروط المادية للإنتاج متمثلة في رأس المال والأرض هي من نصيب غير العمال. أما العمال أنفسهم فإنهم لا يملكون إلا الشروط الشخصية للإنتاج متمثلة في قوة العمل فقط"[١].

وبسبب الشراهة المطلقة للطبقة الرأسمالية فإن معيارها لنجاح الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج يتحدد في القدرة على تخفيض تكاليف الإنتاج. ويشمل ذلك تخفيض تكاليف المواد الخام، وتخفيض أجور العاملين، وذلك حتى يتم إنتاج بضائع رخيصة تصمد للمنافسات الشرسة في الأسواق الرأسمالية.

ولكن كلما أحرز الرأسماليون نجاحات متقدمة في مجال تخفيض تكاليف الإنتاج، كلما قادوا العالم الرأسمالي إلى كارثة محققة، مؤداها تكاثر عرض البضائع في الأسواق من غير طلب حقيقي لها؛ وذلك لأن التخفيض المتوالي لأجور العاملين يؤدي إلى إفقارهم وعجزهم بالتالي عن شراء تلك البضائع التي تكتظ بها الأسواق، وهكذا يحدث الكساد الاقتصادي، ويتفاقم الصراع الطبقي بين العمال البائسين والرأسماليين القابضين على فائض قيمة الإنتاج، التي كان ينبغي أن تذهب أساساً إلى العمال، بصفتهم العامل الأساسي وراء ذلك الإنتاج.

---

(١) Marx, Karl , The Gotha Program, National Executive Committee, Socialist Laboratory, New York,1922, p. 25.

وفي ظن ماركس فإن نظام الملكية الخاصة يؤدي - حتمياً- في النهاية إلى تركز رأس المال وسط طائفة محدودة من الرأسماليين. وآية ذلك أنه كلما قويت شركات وصناعات بعينها، كلما كانت أقدر على قتل شركات وصناعات أخرى كانت تنافسها أو ابتلاعها، وههنا تصل الرأسمالية إلى طور الاحتكارات العظمى، ومن جراء تنافس الاحتكارات الرأسمالية العظمى على الأسواق تحدث الاحتكاكات العنيفة وتتفجر الحروب.

وهكذا أسبغ ماركس على نظام الملكية الخاصة كل أوزار المجتمعات البشرية، مفترضاً أن لا سبيل إلى تفادي تلك الشرور مجتمعة إلا باستئصال شأفة الملكية الخاصة من الجذور، وتدمير ما نتج عنها من نظام تقسيم العمل، ونقل المجتمع الإنساني إلى طور الشيوعية حيث: " لا يتخصص الإنسان في نوع واحد من أنواع العمل، وإنما يعمل في أي نشاط إنتاجي يشاء، وحيث يقوم المجتمع بتنظيم نظام الإنتاج العام، ويعطي الإنسان الحق في ممارسة نشاط إنتاجي اليوم، ونشاط إنتاجي آخر غداً "[(١)].

وهذه المرحلة تأتي في خاتمة المطاف إذ إن دونها صراعاً طويلاً ونضالاً متصلاً، يعبر بالإنسان رحلة (نمط الإنتاج الرأسمالي) إلى عوالم الشيوعية التي فصل ماركس ثلاث حلقات متصلة منها تصعد بالإنسان إلى الانعتاق النهائي.

وأولى حلقات الشيوعية - كما تصورها ماركس - هي مرحلة (الشيوعية البدائية) وهي حلقة تتداخل مع المجتمع الرأسمالي حيث تبرز فيها السمات الإيجابية دون السلبية لنظام الملكية الخاصة، ويسعى الناس فيها إلى نوع من المساواة الاقتصادية، ومع أن هذه المرحلة تعتبر مرحلة متقدمة على النظام الرأسمالي، إلا أنها تظل محتفظة ببذور الصراع

---

(١) Marx, Karl, The German Ideology, International Publishers,1970, pp. 85 - 95.

والتناقض مع المثل والغايات الشيوعية الكبرى. ثم تأتي حقبة (الشيوعية السياسية) حيث يجهد المجتمع نفسه، في تطبيق الشيوعية.

ومع أن فهم الناس للشيوعية يكون واضحاً في ذلك الحين إلا أن التطبيق الكامل يكون متعذراً جداً، لأن نظام الملكية الخاصة لا يزال متأصلاً في المجتمع وفي طبائع الناس، ولا تجرؤ الدولة على إلغاء الملكية الخاصة، ولا على إلغاء نفسها؛ لأن المجتمع لم يتهيأ بعد لتلك التطورات الجذرية. ولا تهل على الناس مرحلة (الشيوعية الحقة) إلا بعد أن يتهيأ لها الناس بتحولهم إلى (حالة الطبيعة)، حيث يتحول الناس إلى كائنات اجتماعية حقيقية لا تجنح إلى الأثرة أو الفردية أو حب الملكية الخاصة، وحيث يصبح الناس كائنات سلمية متآلفة من جديد مع الطبيعة ومع الكون بأكمله، وهنا يغيب نهائياً أي أثر للصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان، أو بين الإنسان والطبيعة، ويصبح الإنسان كائناً مخلصاً مبرأ من كل الآفات والمناقص والعيوب، ويصبح سيد نفسه وإله نفسه من جديد.

الثورة البروليتارية

ولكن هذه التحولات الثورية لا تحدث من تلقاء نفسها، فلابد دونها من صراع مرير وثورات هائلة تخضُّ المجتمع الإنساني خضاً عميقاً، وتنقله من حال إلى حال أخرى في الصميم.

وفي تصور ماركس فإن التناقض بين أنماط الإنتاج، وعلاقات الإنتاج - الذي سلفت الإشارة إليه - هو المسؤول عن توليد شرر الصراع الطبقي بين الطبقة الرأسمالية وطبقة العمال، فتنجم عن ذلك الثورة البروليتارية الشاملة التي لا يهدأ أُوارها إلا بتحطيم الطبقة الرأسمالية وإرساء علاقات إنتاج جديدة تتسم بالعدل.

غير أن ماركس قد احتاط لقانون الصراع الطبقي فأكد أن الرأسمالية تظل قادرة على كبح دواعي الصراع الطبقي ما استطاعت أن تحافظ على بنيتها وعلى تطورها بشكل معقول. أما إذا أسرفت في استخدام التقنية الحديثة في الصناعة فإنها تنتهي حتماً إلى أن تتخذ طابعاً احتكارياً يضيِّق من هامش المنافسة بين الرأسماليين - وهو هامش يستفيد منه العمال عادةً - كما يزيد من وقع الظلم الاقتصادي الذي يقع على الطبقة العمالية، ويضطرها في النهاية إلى الثورة على الظلم والاستغلال وتقويض علاقات الإنتاج القائمة.

خاتمة: الأثر الفكري التاريخي لماركس

لقد بهرت العقيدة الماركسية ببنائها النظري المهيب عقولاً كثيرة كبيرة في العصر الحديث، واعتنقها أو تأثر بها، على درجات متفاوتة، عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين والمثقفين، كما انفعل بها كثير من الثوريين والراديكاليين من عامة الناس، وقامت على ضوء مفاهيمها الحاسمة ثورتان من أكبر ثورات العصر الحديث، في روسية في عام ١٩١٧م، وفي الصين في عام ١٩٤٩م، ودخلت دول عديدة تحت مظلة الحكم الشيوعي لعقود عديدة، وذلك قبل انهيار المعسكر الشيوعي السوفييتي في نهاية عقد الثمانينيات.

ولكن، وكما عبر المفكر الإسلامي، الدكتور علي عزت بيجوفتش، الرئيس السابق لدولة البوسنة والهرسك، فإن: "الماركسية تتسق مع نفسها نظرياً، ولكنها لا تتسق مع نفسها بالضرورة في الممارسة العملية"[(١)]. وقد كانت التطبيقات هي أفضل برهان على فساد النظرية في مجملها وإن بدت

---

(١) علي عزت بيجوفتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة بفاريا، ألمانية، ترجمة محمد يوسف عدس، ص ٣٦.

ذات جمال وبهاء عقلي أخّاذ. وبالتأكيد فقد أسهم تزمت القادة السياسيين في تجميد النظرية وتعويق محاولات الاجتهاد والتطوير في ظل إطارها العام(١).

وإذا كانت الماركسية فكرةً أو مؤسسةً هي في طور الذبول الآن، لكن تبقى آثارها وانعكاساتها واضحة جلية على نواحي تطور الفكر السياسي برمته في القرن العشرين، فهي النظرية التي قسَرت الفكر السياسي الحديث على التركيز على قضايا المساواة الاقتصادية، وذلك بعد تجاهل طويل لتلك القضية في خضم تطورات الثورة الصناعية، واستفحال الليبرالية الرأسمالية.

وتبقى فكرة (اغتراب العامل والعمل)، وهي الفكرة الأصولية عند ماركس، تبقى تلك الفكرة بإهابها الروحي والعاطفي واحدة من أعمق الإبداعات الفكرية الحديثة، غير أن تلك الفكرة لم تحظ بقدر من التجديد أو التعميق أو التفصيل على يد المفكرين الماركسيين اللاحقين الذين تضافرت جهودهم على محاولة إخفائها أو طمرها، خوفاً من مظنة تصادم تلك الفكرة مع الدعاوي المادية الصرفة، التي ظللت الفكر الماركسي الكلاسيكي، الذي سموه بـ (الاشتراكية العلمية)!.

وربما لو طال العمر بماركس لكان قد عاد إلى تطويرها بنفسه، ولاسيما بعد أن اضطر لملاحظة أثر العوامل الروحية والدينية في حفز كفاح الشعوب للإمبرياليين، وذلك كما بدا في رسالته التي بعث بها إلى

(١) راجع الفصل القيم الذي كتبه زبيغنيو بريجينسكي بعنوان (اضطراب داخل العقائد المُمَأسَسَة) الذي تناول فيه دور المؤسسات السياسية، والحزب الشيوعي خصوصاً، في إفساد العقائد والأفكار السياسية وتحجيرها وذلك في كتابه (بين عصرين: أمريكة والعصر التكنتروني)، ترجمة محجوب عمر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م.

زميله فريدريك إنجلز[١] يتحدث فيها عن روح الدين الإسلامي، الذي كان وقود الثورة الإسلامية المهدوية، التي شبت في السودان، في أواخر القرن التاسع عشر وألحقت خسائر فادحة بالإمبريالية البريطانية. ولكن الموت كان قد عاجل ماركس إذ توفي بعد عامين من كتابته لتلك الرسالة.

---

(١) فريدريك إنجلز (١٨٢٠ -١٨٩٥ م): ولد في ألمانية، ودرس بجامعة برلين، وانضم إلى عصبة الهيجليين اليساريين، وانتقل إلى إنجلترة، ورفض أن يدرس التجارة كما رغب والده البرجوازي الكبير، واتجه عوضاً عن ذلك إلى دراسة المظالم الواقعة على العمال الصناعيين، وكتب كتاباً في ذلك سماه (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي)، والتقى بكارل ماركس، وعمل معه على صياغة الأفكار الشيوعية، وأصدر معه ما يعرف بـ (البيان الشيوعي).

الفصل الثالث عشر

أبو الأعلى المودودي: الأصول الفكرية للدولة الإسلامية

مقدمة

أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩م) هو أحد كبار فقهاء الإسلام في العصر الحديث. عاصر زمان طغيان التغريب والعلمانية وانطماس الهوية الإسلامية، فكرس كتاباته لمعالجة قضايا تجديد الدين وتصحيح التصور الإسلامي، وبيان عوامل تخلف المسلمين ونهوض غيرهم.

كانت معاهد التعليم الغربي في العالم الإسلامي قد أنجبت منذ مطالع القرن العشرين الميلادي زمراً كثيرة من الشباب المتطلع إلى قيم الغرب ومفاهيمه، الساعي إلى غرسها في دياره الإسلامية، مع التخلي عن بعض ثوابت الإسلام لصالح الفكر الغربي، إذا صعب توفيق التعارض في هذه الناحية، هذا في حين أصرَّ فريق آخر على رفض كل ما يمتُّ إلى الإسلام بصلة، بحسبانه من موروثات الماضي المعوِّقة لطريق النهضة بالكلية.

وفي مواجهة طوفان الفكر الغربي وقف أبو الأعلى المودودي يرد على أصول الفلسفة المادية في كثير من مؤلفاته التي تجاوزت المئة كتاب.

وقد حملت تلك الكتابات نَفَساً جديداً في الفكر الإسلامي ميز كتابات المودودي عن النزعة التلفيقية التي سادت الكتابات الإسلامية في عصره، وكذلك ميز كتاباته عن كتابات الإسلاميين التقليديين.

الدين والدولة

تناول المودودي موضوعاته السياسية انطلاقاً من مدخل نظري أصولي يُيَسر إدراج القضايا المعالجة في سياق التصور الإسلامي العام. وهنا يتضح منهج المودودي في محاولته لإعادة تجديد بناء الفكر الديني في الإسلام[1]. ويمثل كتاب (المصطلحات الأربعة في القرآن) مدخلاً طبيعياً لفكر المودودي، ومقدمة نظرية لبقية كتاباته، وفي هذه اللمحة يحسن أن نرتكز عليها لاستخلاص مفاهيمه الأساسية في التصور الإسلامي.

ينبه المودودي إلى أهمية الفهم السليم لأربع مصطلحات مركزية وردت في القرآن الكريم ونهضت على أساسها بقية المبادئ والتعليمات الدينية. وهي مصطلحات (الإله) و(الرب) و(العبادة) و(الدين). ويقول إن الفهم الخاطئ لهذه المصطلحات قد شكل عقبة كبرى بالنسبة إلى المسلم في فهم القرآن وعقيدة التوحيد.

وأرجع المودودي أسباب الفهم الخاطئ إلى تدهور الذوق اللغوي وانحطاطه ونضوب معين اللغة العربية، وكذلك تقادُم العهد على هذه المفاهيم التي تشوه معناها من كثرة تداولها واستخدامها من غير تدبر فيها ولا في جذورها وخلفياتها الأصلية.

---

(١) سبق بالدعوة إلى مهمة تجديد الفكر الديني العلامة الدكتور محمد إقبال، ولكنه لم يتوفر عليها إذ عاجلته الوفاة في ١٩٣٨م. ولأجل إيفاء هذه الدعوة حقها استدعى إقبال الأستاذ المودودي وكلفه بالمضي في النهوض بمهامها والسعي لمواصلة خطته لرسم الملامح الفكرية لدولة باكستان التي كانت قد بدأت تتشكل آنذاك.

فمثلاً كلمة (الإله) قد جعلت وكأنها مترادفة مع كلمة الأصنام والأوثان. وكلمة (الرب) جعلت مرادفة لمعنى التربية والتنشئة. وكلمة (العبادة) تحدد معناها في معنى التأله والنسك والخضوع. وكلمة (الدين) استخدمت نظيراً لكلمة الطائفة والنِّحْلة[١].

ويخلص المودودي من هذه المقدمة إلى نتيجة خطيرة مؤداها أن الناس قد تعذر عليهم إدراك: "المقصد الجوهري من دعوة القرآن. فإذا دعاهم القرآن ألَّا يتخذوا من دون الله إلهاً، ظنوا أنهم وفوا مطالبة القرآن حقها لما تركوا الأصنام واعتزلوا الأوثان، والحال أنهم لا يزالون متشبثين بكل ما يسعه ويحيط به مفهوم (الإله) ما عدا الأوثان والأصنام"[٢].

وفي استدلال المودودي على صحة استنتاجه يورد عشرات الآيات القرآنية، ويشبعها شرحاً وتحليلاً. ففي شرح مقام (الألوهية) يورد من الآيات الكريمة قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٨٤]، وقول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٣٤/ ٢٢]، وقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَـٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّـٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [النحل: ١٦/ ٥١]، وقول الله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٤٣]، وقول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٣/ ٢٦].

---

(١) معنى النِّحْلة: مجموعة من العقائد والدعاوي والشعائر الشخصية التي لا علاقة لها بالقضايا العامة.

(٢) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، دار التراث العربي، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٧.

ومن هذه النصوص القرآنية الكريمة وغيرها استدل المودودي على وحدانية السلطة الإلهية غير مجزأة ولا مفوّضة لشريك في الملك: "ففي جميع هذه الآيات من أولها إلى آخرها، لا تجد إلا فكرة رئيسية واحدة، ألا وهي أن كلاً من الألوهية والسلطة تستلزم إحداهما الأخرى. وأنه لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح. فالذي لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلهاً، ولا ينبغي أن يتخذ إلهاً"(١). وهكذا تتوحد سلطة الله تعالى التي تتناول كل شيء من أعمال الإغاثة، والرزق، وكشف الضر، والنصر، وإجابة الدعاء، والشفاعة، والمرض، والشفاء، والحياة، والموت، والحكم، والتشريع، والتوجيه.

فلا يعقل إذن أن يكون الإنسان مؤمناً حق الإيمان بإله، ثم يرفض نسبة كل هذه السلطات مجتمعة إليه.

وعقب تحليل لغوي وديني طويل لمصطلح (الرب) يخلُص المودودي إلى أن هنالك معان خمسة أساسية تنطوي تحت هذا المصطلح، وهي معاني: المربي، والرقيب المتكفل، والسيد، وصاحب السلطة النافذ الحكم، والملك.

ففي معنى المربي جاء قول الله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ﴾ [يوسف: ١٢/ ٢٣].

وفي معنى الرقيب المتكفل جاء قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمۡ عَدُوّٞ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٧٧ ٱلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهۡدِينِ ٧٨ وَٱلَّذِي هُوَ يُطۡعِمُنِي وَيَسۡقِينِ ٧٩ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ﴾ [الشعراء: ٢٦/ ٧٧-٨٠].

وفي معنى السيد قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٦/ ٣٨].

(١) المصطلحات الأربعة، ص ١٩.

وفي معنى صاحب السلطة المطاع الحكم، جاء قول الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٩/ ٣١]. وفي معنى الملك جاءت الآية: ﴿فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ٢٢]، وبهذا تشمل كلمة (الربوبية) هذه المعاني جميعاً. فهذه المعاني والصفات كلها حق لله ولا ينتقصه مؤمن عارف بحقيقة الإيمان.

وتاريخ العقيدة وإرسال الرسل خير برهان على اشتمال كلمة (الربوبية) على جميع هذه المعاني، والأقوام التي بعث إليها رسل الله لم تكن جاحدة لوجود الله تعالى، وإنما نشب نزاعهم مع الرسل لأنهم أشركوا مع ولائهم لله ولاءات أخرى، واتبعوا الجبابرة، ورضخوا لتقاليد آبائهم المفارقة لأحكام الدين.

ومن قضايا الشرك التي عكفت عليها الأقوام التي بعث إليها الرسل كانت قضايا الحاكمية والسلطة النافذة وحق التشريع، إذ جعلوها لملوكهم وقادتهم خالصة لهم من دون الله، مع أن الله تعالى وحده هو الذي يملك السلطة الشاملة التي تسير الأمر في السماوات والأرض، فتقدر مسارات الشموس، والنجوم، والكواكب، والرياح، والأمطار، والحياة، والموت وما بين ذلك، وخلال ذلك، من حياة الكائنات. وإذن فسلوك الإنسان في هذه الحياة الدنيا يجب أن يكون خاضعاً لسلطان الله تعالى وتوجيهه وأمره ونهيه سواء في مسائل العبادة الخاصة أو مسائل السلوك السياسي والاجتماعي والاقتصادي لا فرق في شيء بين هذا وذاك.

ويستعرض المودودي قصة الحوار الذي دار بين سيدنا إبراهيم عليه السلام، والطاغية النمرود الذي حكاه القرآن في قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٨].

ويستشفُّ المودودي من قصة هذا الحوار أن النمرود ما بهت إلا لأنه كان من الحصافة والذكاء بحيث تبينت له صوابية حجة سيدنا إبراهيم التي ارتكزت على مسألة شمولية سلطان الله تعالى. وكان ذلك هو الذي دحض مزاعم نمرود في حق الحاكمية والملك. وقد جابَه سيدنا إبراهيم هذا الزعم بقوله إن الذي يحق له نيل زمام الحاكمية بين البشر، هو وحده الذي يملك هذا الحق في الكون بسائر مظاهره وكائناته بلا استثناء.

يقول المودودي: "إنه ليتضح جلياً من هذا الحوار بين النبي وبين نمرود أنه لم يكن النزاع بينهما في وجود الله تعالى أو عدمه، وإنما كان في أنه من ذا يعتقده إبراهيم - عليه السلام - ربّاً؟ كان نمرود من أمة كانت تؤمن بوجود الله تعالى، لم يكن مصاباً بالجنون واختلال العقل حتى يقول هذا القول السخيف البين الحمق: (إني فاطر السموات والأرض ومدبر سير الشمس والقمر). فالحق أنه لم تكن دعواه أنه هو الله ورب السموات والأرض، وإنما كانت أنه رب المملكة التي كان إبراهيم - عليه السلام - أحد أفراد رعيتها، وأن جميع أهاليها عبيد له، وأن سلطته المركزية أساس لاجتماعهم، وأمره قانون حياتهم... فلما بلغه أنه قد ظهر بين رعيته رجل يقال له إبراهيم... لا يؤمن بربوبية صاحب العرش في دائرة السياسة والمدنية، استغرب الأمر جداً فدعا إبراهيم - عليه السلام - فسأله: من ذا الذي تعتقده رباً؟ فقال إبراهيم - عليه السلام - بادئ ذي بدء: ربي الذي يحيي ويميت يقدر على إماتة الناس وإحيائهم! فلم يدرك نمرود غوْر الأمر فحاول أن يبرهن على ربوبيته بقوله: وأنا أيضاً أملك الموت والحياة، فأقتل من أشاء وأحقن دم من أريد!. هنالك بيّن له إبراهيم - عليه السلام - أنه لا رب عنده إلا الله الذي لا رب سواه بجميع معاني الكلمة، وأنّى يكون لأحد غيره شرك في الربوبية وهو

لا سلطان له على الشمس في طلوعها وغروبها؟! وكان نمرود رجلاً فطناً، فما أن سمع من إبراهيم - عليه السلام - هذا الدليل القاطع حتى تجلت له الحقيقة، وتفطن لأن دعواه للربوبية في ملكوت الله تعالى بين السموات والأرض إن هي إلا زعم باطل وادعاء فارغ فبُهت ولم ينبس ببنت شفة»(١).

ويُردف المودودي تأملاته في قصة حوار النمرود باستشهادات عديدة من القرآن الكريم، من ضمنها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٥٤]، وقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٦١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: ٤٠/ ٦١-٦٢]. وقول الله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [الروم: ٣٠/ ٢٦]، وقول الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٦٤].

ويخلُص من بعد استعراض هذه الآيات، وآيات أخرى تشاركها في المعاني إلى قوله: «فبقراءة هذه الآيات بالترتيب الذي سردناها به يتبين للقارئ أن القرآن يجعل (الربوبية) مترادفة مع (الحاكمية) و(الملكية) Sovereignty، وتصف لنا الرب بأنه الحاكم المطلق لهذا الكون ومالكه وآمره الوحيد الذي لا شريك له»(٢).

---

(١) المصطلحات الأربعة، ص ٣٨ - ٣٩.

(٢) المصطلحات الأربعة، ص ٦٢ - ٦٣.

وأما العبادة فهي بمعنى الخضوع والطاعة والتذلل والتنسك. وفي معنى الطاعة وردت آيات كثيرة منها قول الله تعالى عن بعض أهل الكتاب: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا﴾ [التوبة: ٩/ ٣١]. والأحبار وهم القادة الدينيون لليهود، والرهبان هم القادة الدينيون للنصارى، وهؤلاء بدل أن يرشدوا الخلق إلى عبادة الله عبر طاعة تعاليمه وتشريعاته وإرشاداته، اتجهوا إلى اختلاق تشريعات من عند أنفسهم، من دون سند أو استنتاج من الدين، وهكذا بوأوا أنفسهم مبوأ الربوبية بهذا المقتضى.

وقد ورد في الحديث الصحيح أن عَدِيّاً بن حاتم الطائي لما سمع رسول الله ﷺ يتلو هذه الآية عن الأحبار والرهبان، رد عليه قائلاً: إنهم لم يكونوا يعبدونهم! فسأله رسول ﷺ، قائلاً: أفلم يُحلوا لهم الحرام، ويُحرموا عليهم الحلال؟ قال عَدِي: بلى. قال الرسول ﷺ: فتلك عبادتهم إياهم. ومعنى ذلك أنهم لما اختلقوا هذه التشريعات بلا برهان من الدين، فقد أصبحوا في حكم الأرباب (جمع رب)، وأصبح أتباعهم منهم في حكم العبيد.

ومن هذا التحليل السابق يتضح أن (الدين) يعني شيئاً أشمل من المعنى الذي توحي به كلمة religion في الفهم الغربي؛ فالدين لا يعني فقط العلاقة الشخصية مع الرب، وليس فقط العبادة الروحية التي لا تتعدى البعد الباطني: "إن كلمة الدين في القرآن تقوم مقام نظام بأكمله، يتركب من أجزاء أربعة هي:

١- الحاكمية والسلطة العليا.

٢- الإطاعة والإذعان لتلك الحاكمية والسلطة.

٣- النظام الفكري والعملي المتكوّن تحت سلطان تلك الحاكمية.

٤- المكافأة التي تكافئها السلطة العليا على اتباع النظام والإخلاص له، أو على التمرد عليه والعصيان له "(١).

وفي حدود المعنيين الأول والثاني نزل قول الله تعالى في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٣٩/ ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا﴾ [النحل: ١٦/ ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٨٣].

وفي حدود المعنى الثالث نجد قول الله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [يوسف: ١٢/ ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٤٢/ ٢١]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾ [النور: ٢٤/ ٢].

فالمقصود بالدين هنا هو "القانون والحدود والشرع والطريقة والنظام الفكري والعملي الذي يتقيد به الإنسان، فإن كانت السلطة التي يستند إليها المرء لاتباعه قانوناً من القوانين أو نظاماً من النظم سلطة الله تعالى، فالمرء لاشك في دين الله عز وجل، وأما إن كانت السلطة سلطة ملك من الملوك، فالمرء في دين الملك، وإن كانت سلطة المشايخ والقسوس فهو في دينهم. وكذلك إن كانت تلك السلطة سلطة العائلة أو العشيرة أو جماهير الأمة فالمرء لا جرم في دين هؤلاء"(٢).

وأما الدين بالمعنى الرابع فيتضح في آيات مثالها قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ﴿١٨﴾ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ٨٢/ ١٧-١٩]. فههنا ترد كلمة الدين لتدل على معاني الحساب والمكافأة في يوم الدين.

---

(١) المصطلحات الأربعة، ص ٨٢.

(٢) المصطلحات الأربعة، ص ٨٤ - ٨٥.

وبالاستخلاص من هذه المعاني الأربعة لكلمة الدين، يصل المودودي إلى الغاية من تحليله الطويل للمصطلحات الأربعة الرئيسية في القرآن، ويؤكد حتمية إسناد الحاكمية إلى الله تعالى وحده، بلا منازع أو شريك.

وإزاء تقرير هذه النتيجة فإن منازعة الله تعالى في حاكميته الشاملة تقود إلى درجة شديدة الخطورة في تهديد أصل الإيمان الديني. وتنص على ذلك آيات كثيرة في القرآن، لعل أشدها وضوحاً آيات سورة المائدة الثلاث وهي: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٤]. و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٥]، و﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٧]. وهذه الآيات تسبغ على من ينازع في قضية الحاكمية، صفات ثلاثاً، تندرج تحت صفة أكبر وهي صفة الانحراف عن شرع الله وحكمه: هذه الصفات الثلاث تتفاوت "باختلاف درجات الابتعاد عن حكم الله. فمن لا يحكم بقانون الله لأنه يعتبر هذا القانون خطأ، ويرى حكمه هو وقانونه أو قانون غيره صواباً فهو كافر وظالم وفاسق تماماً. ومن يعتقد أن حكم الله حق، لكنه يحكم في الواقع بقانون وحكم آخر، فقد خلط إيمانه بالكفر والظلم والفسق، مع أنه لا يعد خارجاً مارقاً، وكذا الحال بالنسبة لمن حاد عن حكم الله في كل الأمور، فهو كافر ظالم فاسق في كلها.أما من أطاع الله وقانونه في بعضها وانحرف عنه في بعضها الآخر فحياته خليط من الإيمان والكفر والظلم والفسق على نحو يتناسب وبعده عن الحكم بما أنزل الله.

وهكذا - فلخطورة الأمر وعواقبه القصوى - أجهد المودودي نفسه كثيراً في سبيل إيضاح هذا المعنى الشمولي الجامع لمصطلح (الدين) وبيانه، حتى يرد لهذا المصطلح الجليل أبعاده كاملة إلى ذهن المسلم

المعاصر الذي التبست عليه - بسبب من آثار الثقافة الغربية وضغوطاتها - حدود دينه، وضاقت في تصوره، حتى كادت أن تماثل الحدود المحصورة لمعنى كلمة دين في المصطلح الغربي.

الديموقراطية الإسلامية

وبمقتضى ردّ الحاكمية إلى الله تعالى وحده، تتقرر حرية البشر، فلا وجود لسلطان بشري شامل طاغ، ولا شرعية لسلطة مطلقة إلا سلطة الله الكبير المتعال.

ولقد فهم الحكام المسلمون الأوائل هذه الحقيقة فبنوا عليها سلوكهم السياسي، إذ ورد في أول إعلان سياسي للخليفة الأول أبي بكر الصديق ﷺ قوله: "هذا رأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني واستغفر الله".

وقرر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ أن الخطأ يظل خطأ ولا يكتسب صفة الصواب لمجرد أنه انحدر من مقام الحاكم. ولذلك أوصى الجماهير قائلا: "لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة". بمعنى لا مكان للتبعية في أمة الإسلام، التي أوصاها رسولها ﷺ بإعلاء الحس النقدي في أوساطها، وألّا تتبع الخطأ لأنه أتى من جهة القيادة. فإن أحسن القادة فإن الجماهير مدعوة لأن تُحسن مثلهم، وإن أساءت القيادة، فإن الجماهير ليست مأمورة بأن تجتنب إساءتهم أو تغض الطرف عنها وحسب، وإنما أمرت بإسداء النصح للحكام حتى يخضعوا للحق. وهذا ما ذكره الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﷺ لأتباعه عندما حرضهم على نقده وتصحيح سياساته وتقويمها قائلاً: " فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني "، فأجابه أحد المواطنين العاديين: " إن أسأت لقومناك بحد سيوفنا هذه "، فارتضى عمر منه

تلك الإجابة العنيفة الصعبة قائلاً: "الحمد لله الذي جعل من رعايا عمر من يقومه بحد السيف"(١).

واستماع الحاكم إلى رعاياه لا يعدُّ تفضلاً منه ولا منة ولا تنازلاً عن بعض سلطاته وهيبته، بل هو واجب أصلي مشروط عليه في عقد البيعة؛ إذ لا طاعة له إلا في المعروف من طاعة الخالق، ولا استبداد له بالأمر من دون الرعية. فهو مأمور بمشاورة الرعية في شؤون الحكم التي هي شؤونهم هم أخيراً. قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/ ٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩]، وقال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١١٠]، وقال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٠٤].

والتزاماً بذلك كله، ظل الخلفاء الراشدون مقيدين برأي الرعية، وبالرأي السائد في أهل الحل والعقد(٢). ولم يتبرم أي من الخلفاء الأربعة بهذا القيد، بل كانوا يسعون إلى آراء أهل الحل والعقد ومقترحاتهم. وكانت طبيعة روتين المجتمع تضع الحكام معظم الوقت أمام الناس مباشرة، فلم يكونوا يلتقون الناس في مجلس الشورى الرسمي وحسب: " بل كانوا يلتقون بهم خمس مرات في صلاة الجماعة كل يوم، وفي يوم

(١) راجع تفاصيل هذه المسألة في كتاب (مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة)، لأبي الأعلى المودودي، دار القلم، الكويت، ١٩٧٧، ص ١٠٢ وما بعدها.

(٢) أهل الحل والعقد هم نخبة المجتمع الإسلامي، ولاسيما من النواحي الإيمانية والجهادية والعلمية، الذين أبلوا البلاء الحسن في نصرة الدين ونشره، وتطوير المجتمع لجهة تدينه وعلمه. وشهد لهم بذلك المجتمع فبوأهم في الطليعة من أمره يقررون بحكمتهم ووعيهم في شؤونه العامة، وهؤلاء يشكلون مجلس الشورى الإسلامي، وقد يصح أن يجري انتخابهم بطريقة الانتخاب الحر المباشر من قبل الشعب كافة.

الجمعة من كل أسبوع، وفي الأعياد ومواسم الحج، وكانت دورهم بين دور العامة من الناس، أبوابها مفتوحة للجميع دون حاجب أو (سكرتير) أو (مدير مكتب)، وكانوا يمشون في الأسواق دون عسكر أو حرس يمنعون الناس من السير في الشوارع ليفسحوا طريقاً لسيادتهم يخترقونه بمواكبهم وسياراتهم ودراجاتهم البخارية. وكان لكل فرد في الدولة مطلق الحرية في أن يستوقفهم أينما وجدهم أو يوجه إليهم نقداً أو مساءلة أو محاسبة. ولم يكن هؤلاء الخلفاء يكتفون بالسماح للناس بممارسة هذه الحرية فقط بل كانوا يحثونهم ويشجعونهم عليها ويرغبونهم فيها»[١]. وبذلك كانت الشورى وتبادل الرأي طابع المجتمع الإسلامي الأول، وظلت قنوات الاتصال مفتوحة على علاتها بين الشعب وصناع القرار.

ومهما علا صوت الرعية أو احتدَّ فإنه لم يؤد إلى إزعاج الحكام أو إلى اضطرابهم، وربما علا صوت المعارضة عنيفاً لا يهدد السكينة والأمن العام، بل ليهدد أمن الحاكم نفسه، غير أن ذلك لم يكن يخول للحاكم حق قمع المعارضة. والمثال الساطع لذلك تهديد أبي لؤلؤة المجوسي علناً بقتل سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ ومع ذلك لم يحبسه سيدنا عمر- لا عقاباً ولا احتياطاً - فتركه حراً حتى نفذ تهديده وقتل الخليفة الراشد إمام المسلمين.

وتعرض سيدنا عثمان بن عفان ﷺ: « لأشد أنواع النقد وأعنفها ولم يحاول أن يسكت أحداً بقوته وسطوته ونفوذه، بل كان يرد دائماً على ما يوجه إليه من اعتراضات على مسمع ومرأى من الناس »[٢]. ولم يبادر بخنق صوت معارضيه مع علمه بباطلهم الذي تطور حتى وصل إلى حد التآمر على حياته فيما بعد.

---

(١) أبو الأعلى المودودي، (الخلافة والملك)، ص ٦١.

(٢) الحكومة الإسلامية، ص ٢٤١.

وأما سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ فقد قابل بذاءات معارضيه من الخوارج بأريحية ورحابة صدر بالغة: " وحدث أن قبض رجاله على خمسة منهم وجاؤوا بهم إليه، وكانوا يكيلون له السباب علناً حتى إن أحدهم أقسم أمام الناس ليقتلن علياً، ومع ذلك أطلق سراحهم، وقال لبعض رجاله: اشتمه بما شئت أو دعه، لأن المعارضة بالقول واللسان، ليست جرماً يستحق أن يقبض عليهم به"(١). فهذه هي أسمى طبقات الممارسة الديموقراطية والشورية تتجلى في توفير حق المعارضة في النقد والمحاسبة حتى ولو أدى ذلك إلى بوادر عنف ومحاولات لتغيير شخص الحاكم، أو هيئة الحكم.

لقد استمع الخلفاء الراشدون الأربعة لكل صور النقد الباني والهادم، فما زادهم ذلك إلا استمساكاً بعهد الشورى والتزاماً به. فلم يكن علاج أخطاء الشورى إلا مزيداً من توفير مناخ الشورى والتماساً للرأي الآخر، وطلباً متوالياً للإسهام الفكري لأهل الحل والعقد ومن دونهم وانتهاءً بالرأي السائد لدى الجمهور.

وبرأي المودودي فإن الحاكم المسلم ملزم باتباع نتيجة الشورى ممثلة بالقرار الذي تصل إليه أكثرية أهل الحل والعقد وتطبيقها، وإلا فلا معنى للشورى من الأساس. " أما أن يستمع ولي الأمر إلى جميع آراء أهل الشورى ثم يختار ما يراه هو نفسه بحرية تامة، فإن الشورى في هذه الحالة تفقد معناها وقيمتها. فالله لم يقل تؤخذ آراؤهم ومشورتهم في أمورهم، وإنما قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/٣٨] يعني أن تسير أمورهم بتشاورهم فيما بينهم. وتطبيق هذا القول الإلهي لا يتم بأخذ الرأي فقط، بل لابد لتنفيذه وتطبيقه من أن تجري الأمور وفق ما يتقرر

---

(١) الحكومة الإسلامية، ص ٢٤١.

بالإجماع أو الأغلبية"[١]. وهكذا فالحاكم المسلم مقيد أولاً بمشاورة مواطنيه، ثم هو مقيد ثانياً بما يقرره المواطنون، إذ إنه نائب عنهم ليس إلا، وهم الذين انتخبوه ووضعوه على سدة السلطة والرئاسة.

وطريقة انتخاب الحاكم نفسها وتوصيله إلى مركز القيادة لا تتم إلا عبر عملية الانتخاب و(العقد الاجتماعي) الحقيقي الذي يسمى في المصطلح الإسلامي بعقد البيعة. ولحكمة مقصودة لم يحدد رسول الله ﷺ أحداً لخلافته في تولي شؤون الدولة الإسلامية. وعرف المسلمون من ذلك أن الأمر يتطلب الشورى وتقليب الرأي.

ولذلك لم يفصل فيه رسول الله ﷺ بنفسه، وإنما تركه للناس، يولون عليهم من يرتضون دينه ومؤهلاته السياسية: " فلم تتأسس أية ملكية حاكمة، ولم يصل أحد إلى السلطة عن طريق القوة والسطو، وما حاول أحد قط أن يُطري نفسه، أو يفرض نفسه في سبيل الحصول على الخلافة، وإنما اختار الناس أربعة من الصحابة خلفاء متعاقبين وفق رضاهم واختيارهم الحر"[٢].

جاء ترشيح الخليفة الأول أبي بكر الصديق ؓ بوساطة عمر بن الخطاب ؓ وقبله أهل المدينة؛ إذ كانت لهم الصفة التمثيلية لعموم أنحاء الدولة الإسلامية، وبايعوا أبا بكر الصديق دون ضغوط أو إرهاب. ولم يفرض أبو بكر خليفة له على المسلمين، وإنما رشح عمر بن الخطاب وجمع لأجل ذلك الناس قائلاً: "أترضون بمن استخلف عليكم فإني والله ما ألوْت[٣] من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا"، فقال الناس: سمعنا وأطعنا.

---

(١) أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، ص ٦١.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٢.
(٣) ما ألوت: لم أدخر جهداً.

ورشح سيدنا عمر ﷺ مجلساً انتخابياً حتى يقرر من يخلفه عند وفاته، وأوصى بقتل كل من ينصب نفسه خليفة للمسلمين من غير مشورتهم ورضاهم. وفي الوقت نفسه أصدر قراراً خاصاً استثنى ابنه من تولي منصب الخلافة، وجرده من أي استحقاق لتولي المنصب خشية أن يؤول النظام السياسي الإسلامي إلى نظام لا شورى فيه.

وبعد التداول والاستقصاء الشوري، قرر ذلك المجلس الانتخابي ترشيح سيدنا عثمان بن عفان ﷺ وأوكل المجلس إلى أحد أعضائه وهو سيدنا عبد الرحمن بن عوف ﷺ استطلاع آراء الناس حول سيدنا عثمان، فسأل أهل المدينة، وسأل القوافل القادمة من الحج، وربات البيوت في خدورهن، واستنتج أن أكثر المسلمين يوافقون على ترشيح سيدنا عثمان، وبهذا تمت البيعة له في المجلس العام للمواطنين.

أما بعد استشهاد سيدنا عثمان فقد رد سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ اقتراح تنصيبه بلا بيعة قائلاً: " ليس ذلك إليكم إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر. فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة. فنجتمع وننظر في هذا الأمر ". ورفض أن تكون بيعته إلا علانية وعن رضا شامل من المسلمين.

ويعقب المودودي على هذه السوابق الانتخابية التاريخية بقوله: " يتضح من هذه الوقائع أن الخلفاء الراشدين وصحابة رسول الله، عليه الصلاة والسلام، كانوا يرون الخلافة منصباً انتخابياً لا يُفصل فيه إلا بمشورة المسلمين فيما بينهم ورضاهم التام. أما الوراثة أو الوصول للحكم عنوة فلم يكن لديهم أمراً صواباً مستقيماً "[١].

---

(١) الحكومة الإسلامية، ص ٢٣٥.

فالمبدأ الأساس في تولية المهام في الإسلام - كما يستنتج المودودي - هو المبدأ الانتخابي الشوري، والعقد الواقعي الحقيقي، لا الصوري، وأما ما سوى ذلك من المبادئ فلا يجد له سنداً من أدلة الإسلام: "فلم تكن البيعة حصاد السلطة، بل كانت البيعة مانحة السلطة وسببها. ولم يكن لجهود المرء أو محاولاته أو تآمره أي دخل في انعقاد البيعة له على الإطلاق، وكان الناس أحراراً تماماً في أن يبايعوا أو لا يبايعوا، ومن ثم لم يصل إلى السلطة من لم تنعقد له البيعة برضا الناس الحر "[١]. هذا عن المبدأ العام. وأما الصيغ الانتخابية فيمكن أن تتجدد وتتعدد وتتخذ صوراً كثيرة، تختلف باختلاف الظروف والملابسات في الزمان والمكان، مثلما اختلفت الصيغ التي اتبعت في التجارب الانتخابية التي سبق استعراضها.

حق التشريع

وبانتخاب الحاكم فإن وضعيته تكون بمثابة الخلافة Vicegerency مع الاحتفاظ بحق الحاكمية Sovereignty الشاملة لله تعالى وحده[٢]. فلا يحق للحاكم مخالفة تشريعات الإسلام ومقاصده المقررة[٣]، كما لا يحق له أن يخالف رأي غالبية أهل الحل والعقد، كما سبق إيضاحه. ولكن ذلك لا يعني أن الحاكم محروم من حق إصدار القرارات والتشريعات، فهذا حق مكفول له وفق الأسس الإسلامية، واستمداداً من المصادر الإسلامية.

---

(١) الخلافة والملك، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، بيروت، ١٩٦٩، ص ٤٩.

(٣) مقاصد الشرع كما قررها الأصوليون خمسة هي: مصلحة الدين والنفس والعقل والنسل والمال. راجع كتب أصول الفقه المبسطة لأخذ فكرة عن هذا الموضوع الأصولي الهام.

بل إن من شروط تولية الحاكم المسلم أن يحوز على حق الاجتهاد والقدرة العلمية على استخراج التشريعات والأحكام، مستهدياً بأصول التشريع، وملتزماً بمصادر التشريع الإسلامي.

وهنا يتقرر أن هناك مصدرين للتشريع ووضع القوانين في الدولة الإسلامية[١] أولهما: أحكام الشرع التي قطعت فيها بوضوح آيات القرآن أو سنة رسول الإسلام ﷺ وثانيهما: الاجتهادات العلمية التي قام بها فقهاء الإسلام مستخدمين آليات (القياس) و(الإجماع) و(الاستصحاب) و(المصالح المرسلة) وتقديرات العرف الاجتماعي الذي لا يتعارض مع روح الإسلام ولا مع مقاصد الشرع أو مصالح المواطنين. وهكذا تضيف هذه الآليات: "عنصراً آخر يوسع في القانون الإسلامي إلى حيث لا نهاية، وتجعله يرحب بالتغير والرقي في كل حالة من حالات الزمان المتطورة"[٢].

فالقياس يتناول النواحي المتجددة في حياة بني الإنسان، والتي لم تصدر فيها الشريعة الإسلامية حكماً من قبل، ولكن سبق أن أصدرت أحكاماً في أمور مشابهة لها في عِللها وأسبابها: " وممارسة التشريع في هذا القسم تكون بفهم أسباب الأحكام وعللها فهماً دقيقاً، وتنفيذها في الأمور التي تكمن فيها نفس العلل والدواعي، وتحديد ما هو مستثنى من هذه الأمور، وما يخلو حقيقة من أسباب الحكم ودواعيه"[٣].

---

(١) مرة ثانية، يستحسن أن يطالع طالب العلوم والفلسفة السياسية مصادر التشريع الإسلامية العشرة في أحد كتب أصول الفقه الميسرة، ولعل كتابَي (أصول الفقه) للشيخ عبد الوهاب خلاف، و(أصول الفقه) للشيخ محمد أبي زهرة، من أفضل المراجع في هذا الصدد وأيسرها.

(٢) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص ١٧٣.

(٣) الحكومة الإسلامية، ص ١٣٢.

وأما المصالح المرسلة فهي تشمل مصالح كثيرة. ويمكن إجمال تعريفها في أنها: "المصالح العامة التي تركت لاستصوابنا"[١]. بمعنى أن نقرر ما هو الأصلح لنا فيها، لكن مع الانضباط بأصول الشرع العامة في النهاية. و: "أما الاستحسان فيعني إذا كان في مسألة ما حكم قياسي، إلا أن المصالح الدينية الأعظم تتطلب حكماً آخر، فإن الحكم الثاني يرجح على الحكم الأول"[٢]. وهكذا تتسع دائرة التشريع الحر في جميع القضايا التي سكتت عنها الشريعة وتركتها لاجتهادات فقهاء المسلمين وقادتهم السياسيين النابهين.

ولا ريب أن الاجتهاد يتطلب مؤهلات كبرى لابد من توافرها في رأس الدولة وفي مجلسها التشريعي. وهذه المؤهلات يمكن اعتبارها من ناحية أخرى، شروطاً لاختيار حاكم الدولة الإسلامية، ولنواب البرلمان الإسلامي المنوط بهم الاجتهاد في وضع قوانين الدولة التي لم ينص عليها الشرع. وهذه المؤهلات هي:

(١) الإيمان الكامل بالشريعة الإلهية وبأنها على الحق، والرغبة المخلصة في اتباعها، واستمداد الأهداف والمبادئ والمعايير منها دون سواها.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٠. وراجع للتوسع في هذه النقطة المرجع القيم (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) للدكتور محمد سعيد البوطي.

(٢) الحكومة الإسلامية، ص ١٤٠. ويعرف الأصوليون الاستحسان بأنه: "عدول المجتهد عن مقتضى قياس خفي، أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول. فإذا عَرَضت واقعة ولم يرد نص بحكمها، وللنظر فيها وجهتان مختلفتان؛ إحداهما ظاهرة تقتضي حكماً، والأخرى خفية تقتضي حكماً آخر، وقام بنفس المجتهد دليل رجح وجهة النظر الخفية، فعدل عن وجهة النظر الظاهرة فهذا يسمى شرعاً: الاستحسان، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) العلم باللغة العربية وقواعدها وآدابها؛ لأن القرآن منزل بها، ومصادر التعريف بالسنة مكتوبة بها.

(٣) العلم بالقرآن وبالسنة، بحيث يقف المجتهد على تفاصيل الشريعة وأحكامها الجزئية وأصولها ومبادئها الكلية على السواء.

(٤) العلم بأعمال المجتهدين السابقين في الأمة، والذي لا تقف ضرورته وأهميته عند حد الاجتهاد والتمرُّس به، وإنما هو مهم لاستمرار الارتقاء القانوني أيضاً وتسلسله. إذ إن معنى الاجتهاد - على أي حال - ليس إعراض كل جيل عن منجزات الأجيال السابقة المتروكة وشروعه في البناء من جديد.

(٥) العلم بظروف الحياة العملية ومشاكلها؛ لأن الغاية المطلوبة هي تطبيق أحكام الشريعة ومبادئها وقواعدها عليها.

(٦) حسن السيرة والسلوك من وجهة نظر الأخلاق الإسلامية؛ لأن الناس لا يثقون في أي اجتهاد من دون ذلك، كما أن الناس لا يُكنون احتراماً لهذا القانون الذي يصدر عن اجتهاد أناس غير صالحين»[١].

هذه هي الشروط التي ينبغي أن تتكامل في شخص الحاكم. ومن ناحية أخرى، ينبغي أن تتكامل في أشخاص الهيئة التشريعية مجتمعين، بحيث لا يشترط أن تتكامل في شخص كل فرد منهم. وأي اجتهادات لا تصدر عن مراعاة كاملة لهذه الاحتياطات والاشتراطات، فلربما أتت بأحكام عشوائية لا تنسجم مع الدين، لا في قواعده الكلية، ولا في روحه العامة، ولا تتماشى مع متطلبات بناء المجتمع الإسلامي، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون قوانين معتبرة في دولة الإسلام.

---

(١) الحكومة الإسلامية، ص ١٣٣ - ١٣٤.

القومية والمساواة

وانطلاقاً من حاكمية الله الأعلى، وعالمية التشريع الإسلامي، فإن المسلمين كلهم يعتبرون سواسية كأسنان المشط أمام القانون والدولة، وفيما بين أنفسهم في خلال حركة المجتمع. ولا يجوز التفريق بين إنسان - مطلق الإنسان - وإنسان آخر بناءً على معايير مادية حسية؛ لأن اختلافات اللون والوطن ليست فروقاً جوهرية بين البشر، وإنما هي فروق قُصد بها الإيحاء والتوجيه إلى مقصد آخر، هو مقصد التعارف والبعد عن التخالف. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ٤٩/١٣]. وقد جاهد الإسلام عصبيات اللون والعرق جهاد المستميت حتى اقتلعها من جذورها في دولة النبي ﷺ وأرسل أقوى الإنذارات والتحذيرات ضدها حتى لا تقوم لها قائمة في مجتمعات المسلمين.

وفي العصر الحديث تعرضت المجتمعات الإسلامية لإحياء نُعرة القومية والعنصرية، بأثر من انحطاط المجتمع الإسلامي من ناحية، وأثر انتشار الفكر الغربي في الديار الإسلامية من ناحية أخرى. وكما يقول الزعيم العربي عبد الرحمن عزام: فإن مستوى انتشار الأحاسيس العنصرية العرقية في منطقة من مناطق العالم الإسلامي، يتناسب طردياً مع مستوى عمق آثار الاستعمار الغربي في تلك المنطقة.

وإزاء هذه الغزوة القومية الجديدة على الأرض الإسلامية، عبَّر أبوَ الأعلى المودودي عن قلق عميق خوفَ أن تتمزق الرابطة الإسلامية لتحل محلها الروابط القومية والعرقية، مثلما جرى في أوربة على إثر تمزق رابطة العقيدة النصرانية وقيام الدول القومية nation - states. ولذلك كتب كتابات حارة في مواجهة الدعوات القومية التي رآها نقيضاً للدين ودعوته العالمية التي لا تميز بين عرق وعرق ولا بين لون ولون.

وقد نظر المودودي في أصل الدعوة القومية - في نمطها الأوربي - فرأى تعارضها الجذري والأصيل مع تعاليم الدين الإسلامي. فالإسلام يتعامل مع الإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث انتمائه للون معين أو عرق معين، وهو يقدم لهذا الإنسان المجرد من اعتبارات العرق والجنس نظاماً عقائدياً وأخلاقياً قائماً على المساواة والعدل، ولا مجال فيه لهذا لأي نوع من أنواع التفرقة أو التميز العرقي أو الطبقي أو الجغرافي.

وهدف الإسلام في هذه الناحية إنما هو إنشاء المجتمع العالمي الذي تُهدر فيه فوارق القومية وتتحطم فيه أغلال العصبيات، ويُشيد في محلها نظام للتمدن والتحضر يضمن للبشر جميعاً حقوقاً وفرصاً متساوية للرقي والتقدم. وفي هذا النظام المدني يقوم التعاون والتكاتف وتقوم العواطف الأخوية بين الناس مقام المواجهة والعداء والتفاخر العرقي وعلاقات الدم والتراب، ومن ثم، "يصبحون على استعداد للإجابة عن هذه الأسئلة كبشر ليس إلا: ما هو الحق؟ وأين يكمن العدل والإنصاف والصدق؟ وما هو طريق علاج البشرية ورخائها من حيث المجموع لا من حيث كونها طبقة واحدة، أو أمة واحدة أو بلداً واحداً؟"[١].

وهذا هو النقيض لما عليه الحال في ظل المبادئ القومية التي تقيم جدر التفرقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، حين تفضل كل قومية نفسها على القوميات الأخرى، وترى نفسها في علوية تفضلها على الآخرين، ويبيح لها استمراء تلك الأفضلية استخدام أساليب العدوان والظلم كافة. ولذلك فالقومي ذو المشاعر العنصرية الاستعلائية غالباً ما يكون عدوانياً، ولأنه يرى أن: "من الواجب أن تتمتع أمته بفوائد ومنافع أكثر من الأمم الأخرى، فإن قلبه يعمى عن العدل والإنصاف. فهدفه النهائي هو إقامة

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الأمة الإسلامية وقضية القومية، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٥١، ص١٥٤.

الدولة القومية National State بدلاً من الدولة العالمية.World State ولو حدث واختار نظرية عالمية فإن شكلها يكون بالضرورة شكلاً استعمارياً أو قيصرياً؛ لأن أهل القوميات الأخرى لا يمكن أن ينضموا إلى دولته ويتمتعوا بالمساواة، بل يمكنهم أن ينضموا إلى دولته كخدم فيها".

من هذه المقارنة يخرج أبو الأعلى المودودي بنتيجة لازمة مؤداها تعارض المنهجين القومي والإسلامي؛ فحيث يوجد الإسلام بروحه العالمية الأخوية النزاعة إلى المساواة، لابد أن تقتلع دعوات العنصر والعرق من الجذور، وحيث تسود روح التميز والتفرقة القومية فلابد أن تذبل روح المساواة الإسلامية.

ويعتقد المودودي أن الشخص الذي يحاول أن يوفق بين هذين المنهجين: " إنما هو يعارض نفسه، فلا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يركب شخص قاربين لكل منهما اتجاه معاكس في آن واحد. إن من يدعي تبعيته لمنهج، ومع هذا يدافع عن منهج آخر يخالفه تماماً، يعبر عن اضطرابه الذهني ونرى أنفسنا مضطرين أن نقول لمن يقوم بهذا إنه لا يفهم الإسلام، أو إنه لا يفهم القومية، أو إنه يجهل الاثنين معاً"[١].

كان المودودي يرى بأم عينيه الآثار التي أنجبتها الدعوات القومية في بلاده، كما رأى الآثار السلبية التي خلفتها الغزوات الاستعمارية الأوربية على مجمل بلاد العالم الإسلامي، وما كانت تلك الغزوات الاستعمارية في بعض صورها إلا مثالاً متألقاً للدعوات العرقية الاستعلائية في عزِّ جُمُوحها واندفاعها، ولذلك لم يصعب على المودودي أن يُقرر أن هذه القوميات التي أسست دعواها في الحقوق الإنسانية على أساس القوة المحضة إنما هي في تعارض تام مع جميع الشرائع الإلهية التي قامت في

(١) المصدر السابق، ص ١٥٥.

توزيع الحقوق الإنسانية على أساس (الأخلاق) بدلاً عن (القوة)، وألزمت الجماعات القوية بأن تؤدي حق الجماعات الضعيفة، وأن تعاونها على النهوض من وهدتها بدل أن تنقض عليها وتسلبها مقوماتها وتهدر حقوقها، الأمر الذي لم تتورع عنه أمم الاستعمار الغربي في غزوها للأمم الشرقية.

خاتمة: ماذا يبقى من أبي الأعلى المودودي؟

كانت تلكم هي خلاصة الأفكار الرئيسية لأبي الأعلى المودودي الذي يعتبر - بلا منازع - إماماً للفكر السياسي الإسلامي الحديث. لقد أتيح لأبي الأعلى أن يكمل إرساء مقولاته في النظرية السياسية الإسلامية منذ أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، فكان رائداً سباقاً في هذا المجال، وعلى أساس من مقولاته تطورت نظريات المفكرين الإسلاميين الذين ظهروا في العالم العربي في الأربعينيات والخمسينيات وما بعدها.

ولا يوجد مفكر إسلامي معاصر لم يستند أو يستفد بشكل أو بآخر من المحصول الفكري الذي خلفه الإمام المودودي. وقد ترجمت كتابات المودودي إلى كل اللغات الإسلامية الحية تقريباً، وإلى لغات الحضارة الحديثة كالإنجليزية والفرنسية والألمانية والإسبانية وغيرها فأصبحت تشكل الزاد المشترك بين القراء في مجال الفكر السياسي الإسلامي.

وقد حملت كتابات المودودي نفساً تجديدياً منخلعاً عن رِبقة التقليد والانحطاط الذي طبع أدب العصور السابقة، واتسمت كتاباته بالجرأة الاجتهادية، والديناميكية العقلية، التي مكنته من فحص المعطيات الفكرية الغربية فحصاً عميقاً ميز به صحيحها من سقيمها، وكشف به عن بعض ميزات الفكر الغربي الإيجابية وثمراته اليانعة، مثلما برهن على عُوار الفكر الغربي وخلله في بعض النواحي، خاصة في مجالات المنهج والفلسفة

والأسس العامة للتفكير، واستفاد بتلك الدراسة الواسعة للفكر الغربي، تجربة فريدة أهلته لتغذية الفكر الإسلامي برافد عقلي جديد، فحرر دراساته في الفكر الإسلامي والفكر المقارن على أساس من تلك التجربة الثرة الجريئة التي ارتاد بها معاقل الفكر الغربي، وخرج من إساره ليُحيي ويُجدد الفكر الإسلامي، ولذلك فقد كان أثر المودودي ضخماً ومتوسعاً ومتزايداً على مرِّ الأيام في مسيرة الفكر السياسي الإسلامي بصفة خاصة، والفكر الإسلامي بوجه عام.

الفصل الرابع عشر

محمد أسد:
شكل الدولة الإسلامية

مقدمة

عاش محمد أسد (١٩٠٠ - ١٩٩٢م) حياة طويلة خصبة مليئة بمغامرات الفكر والاستكشاف، وهو في الأصل نمسوي ولد لأبوين يهوديين، ودرس في طفولته وصدر شبابه التراثين اليهودي والنصراني، وطاف بالعالم الإسلامي مراسلاً للصحف الألمانية، وفي خلال ذلك التطواف اعتنق الإسلام في سنة ١٩٢٦م[١]، وتعرف على الفيلسوف الإسلامي محمد إقبال الذي دعاه إلى المشاركة في صياغة التصورات السياسية لدولة باكستان التي كان يبشر بولادتها في ذلك الحين. وقد كانت ثمرة جهود محمد أسد أعمالاً فكرية تعد من أهم ما أنتج الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

بدأ محمد أسد دراساته وكتاباته بتصفية موضوع الفكر السياسي

---

(١) يمكن متابعة رحلة حياته الفذة التي قادته إلى سلوك طريق الإسلام في روايته الشهيرة (الطريق إلى الإسلام)، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت.

الإسلامي من غلو طرفي النقيضين: طرف الفكر الإسلامي التقليدي الجامد الذي لا يرى إلا ما رآه الأقدمون، وطرف الفكر العلماني الوافد الذي يحاول أن ينظر إلى الإسلام من خلال مرآة الفكر الغربي.

ومُؤدَّى رؤية الأوائل أن شكل الدولة الإسلامية لا يمكن أن يتبدل بتبدل العصور، وأنه لا مناص من أن تقوم الدولة الإسلامية في أي عصر كان على شكل الخلافة التي شهدتها عصور التاريخ الإسلامي السالفة، بما انطوى في ذلك الشكل من تركيز تام لتشكيلات المؤسسات الحديثة، بزعم أن الأوضاع الاجتماعية الإسلامية لابد أن تظل على ما كانت عليه في العصور السابقة. وفي هذا السياق يتجاهل هؤلاء كذلك معظم التطورات الحديثة التي جرت في عالم الاقتصاد داعين إلى الاكتفاء بالزكاة وحدها لحل المعضلات الاقتصادية كافة.

وأما العلمانيون فإنهم يرون أنه لا مخرج للأمة الإسلامية من مأزق التخلف، إلا باقتباس النظم الديموقراطية التي تمخضت عنها التجارب الغربية، وذلك مع إضافة بنود شكلية تُرضي الضمير الإسلامي الشعبي، وتقرر أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، وأن حاكم الدولة يجب أن يكون مسلماً، وتنشئ وزارة للشؤون الدينية تعنى بالأوقاف والحياة الروحية للشعب.

ولكن لتعمق محمد أسد في دراسته للقرآن، والسنة، وأصول الفقه الإسلامي، وتعمقه في الوقت نفسه في دراسة تراث الفكر الغربي، فقد استطاع أن يقيم الجسر الصُّلب الذي يصل ما بين طرفي النقيض آنفي الذكر، فأعطى بذلك دفعة جديدة قوية لانطلاقة الفكر السياسي الإسلامي، المواكب للوقائع المستحدثة والنصوص الدينية الخالدة. وفيما يلي عرض عام لأهم أفكار محمد أسد السياسية المتمحورة حول شكل الدولة الإسلامية وأهدافها.

شكل الدولة الإسلامية

لفت محمد أسد نظر دارسي العلوم السياسية من غربيين ومسلمين، إلى أن شكل الدولة الإسلامية، يتطور تبعاً لتطورات الخبرات التاريخية التي يكتسبها المسلمون، وأنه ليس ثابتاً ثباتاً مطلقاً كما يظن بعضهم، سواء على جبهة التراثيين الجامدين أو على جبهة العلمانيين المنخلعين.

صحيح أن شكل الدولة ومؤسساتها يتأثر بأحكام الشرع الإسلامي، غير أن في الأمور سعة ومرونة تخول المسلمين تشكيل دولتهم وفق أحكام الشرع وحاجات الزمان المتجددة في الوقت نفسه، وذلك لأن جزءاً واسعاً من أحكام الشرع يأتي ثمرة لاجتهاد الفقهاء الذين يتأثرون - لا محالة - بالمناخ العقلي والاجتماعي المحيط بهم. وهذا النوع من الأحكام لا ينبغي أن يكتسب الصفة التشريعية المستديمة وألا يصبح جزءاً لا يتجزأ من الشرع نفسه[١].

فالشريعة الإسلامية لم تعالج تفصيلاً كل أحكام الدولة والسياسة، ولكنها حددت المجال الاجتماعي الذي يجب على الأمة أن تتطور في حدوده من خلال البناء القانوني الذي يتم على أيدي الفقهاء[٢].

إن الأحكام المسهبة التفصيل هي في الغالب تلك التي تتناول قضايا مستقلة عن التأثر بعنصر الزمن، وهي قضايا جذرية ثابتة مثل قضايا الإيمان والطبيعة البشرية، .أو علاقات الجنسين وأمور الأسرة: "ولكن في الأمور التي لابد وأن يشملها التغيير الزمني كالشؤون المتعلقة بشكل الحكومة، أو الفنون الصناعية، أو القوانين الاقتصادية، أو ما شابه

(١) محمد أسد، منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد سامي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

ذلك، فإن الشريعة - كي لا تقف حجر عثرة في سبيل التقدم الإنساني - لا تنص على أحكام مسهبة، ولكنها تكتفي إما بإرساء قواعد عامة فحسب، أو تصمت إزاءها فلا تسن أي تشريع. وهذا هو الوضع الذي يجوز، وينبغي لنا، أن نجتهد فيه»[(١)].

السلطة التشريعية

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد تعمدت ألّا تتعرض للأحكام التفصيلية كافة في المجال السياسي والدستوري، فإنها قد تركت تلك الأحكام المتنوعة المتغيرة مع تطور الزمن، إلى اجتهادات المسلمين في كل عصر، مع مراعاة أن تتماشى تلك الاجتهادات مع أصول التشريع الإسلامي وروح الدين العام. وفي مسائل التشريع السياسي بالذات، فإن الأمر لا يمكن أن يوكل إلى الاجتهاد الفردي للفقهاء، بل لابد أن يتأتى عن إجماع الأمة، ولكن لصعوبة أن تجتمع الأمة برمتها لسن تلك التشريعات، فإن الأمر لابد أن يوكل إلى عدد محدود من الفقهاء، وأولي الرأي، للقيام بذلك الواجب.

ومبدأ الاجتهاد الجماعي بهذا الشكل يتجاوز - ولا شك - شخصية رئيس الدولة، بل ويتجاوز أيضاً جهاز الدولة التنفيذي بأجمعه؛ وذلك لأن تجمع كل سلطات الدولة في يد رجل واحد يحمل في طياته نذراً خطيرة لاتؤمن عواقبها. ذلك لأن الفرد مهما كان ذكياً ونقياً وحسن النية، فمن المحتمل أن يخطئ في حكمه على الأمور متأثراً في ذلك بميوله الخاصة. ولكن احتمال الخطأ سيصل إلى أدنى حد ممكن، إذا عُرض الأمر على جماعة تتنوع آراء أفرادها، ويحتدم النقاش بينهم تبعاً لذلك، الأمر الذي سيؤدي إلى استعراض موضوع البحث من زوايا مختلفة،

(١) المرجع السابق، ص ٣٩.

بالإضافة إلى أن خطرالميول الشخصية التي قد تعكس ظلها على سن القوانين سيقل هو الآخر إذا لم يزل بالكلية[١]. وهكذا فإن السلطة التشريعية في الدولة لابد أن يُعهد بها إلى هيئة خاصة تنتخبها الأمة لهذا الغرض.

إن الآية القرآنية الكريمة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/٣٨] يجب أن تعد الركن الأساس في الفكر السياسي الإسلامي. وكلمة ﴿وَأَمْرُهُمْ﴾ التي وردت في هذه الآية تشير إلى كل الأمور المتعلقة بالشأن العام[٢]، ومنها بالطبع الأسلوب الذي تكون به الحكومة الإسلامية نفسها، فهي في الواقع تشير إلى مبدأ الانتخاب والتراضي على تشكيل الأمور العامة وصياغتها وتجعل من الشورى مبدأً جوهرياً في الممارسة السياسية.

كما أن كلمة ﴿بَيْنَهُمْ﴾ تشير إلى أن مجلس الشورى المكلف بسن القوانين يجب أن يكون ممثلاً للمجتمع بقطاعاته وتشكيلاته كافة؛ رجاله ونسائه على السواء: "وصفة التمثيل هذه لا يمكن أن تبرز إلى الوجود إلا عن طريق الانتخاب الحر العام. أي إن أعضاء مجلس الشورى يجب أن ينتخبوا بطريقة تتيح، على أوسع نطاق ممكن للرجال والنساء، أن يدلوا بأصواتهم. وحقوق التصويت والشروط الواجب توافرها في الناخبين والمرشحين من التفاصيل الشكلية التي لم يقدم لها القرآن أو السنة نصوصاً، وهي لهذا متروكة لتقدير المجتمع ينظر فيها على ضوء ظروفه ومقتضيات عصره"[٣].

(١) المصدر السابق، ص ٨٨.

(٢) يعتقد بعض المفسرين أنها تتعلق حتى بالشأن الخاص من شؤون أفراد الأمة؛ لأن هذه الآية مكية نزلت قبل قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة. راجع سيد قطب في تفسيره للآية في كتابه (في ظلال القرآن).

(٣) منهاج الإسلام في الحكم، ص ٨٩ - ٩٠.

ويرفض محمد أسد الدعوى القائلة بجواز ترك أمر تعيين أعضاء مجلس الشورى لتتم بواسطة رئيس الدولة، على شرط أن يجعله ممثلاً تمثيلاً حقيقياً للشعب. ويرد عليها قائلاً: "إن علينا أن نلتزم هنا التزاماً قاطعاً بالمبدأ العام الذي ورد في القرآن، وهو مبدأ الشورى والتشاور، فإن عملية تأسيسه لابد أن تتم عن طريق الشورى، وفي المجتمعات المعقدة كمجتمعنا لا يمكن أن يتم تعرف رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى بغير الانتخاب العام، إذ إنها الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشحين، ويترك بعدها للشعب حق الاختيار"[١] عن طريق الانتخاب العام.

على أن المنتخبين أعضاء في مجلس الشورى، لابد أن يكونوا على علم تام بنصوص القرآن والسنة ومعانيهما، وعلى قدر عال من الفطنة والحصافة، والإحاطة بما تقتضيه حاجات الأمة، وعلى خبرة بأحوال الوضع العالمي الذي لابد وأن يؤثر على أوضاع الأمة الداخلية. وبوجه عام: "فإن الثقافة ورجاحة العقل شرطان أساسيان ينبغي توافرهما فيمن يرشحه المجتمع لعضوية مجلس الشورى"[٢].

ولكن مهما يكن علم أعضاء مجلس الشورى، ومهما تكن حصافة عقولهم فإن اختلافهم حول تقدير الأمور محل البحث إنما هو أمر طبيعي متوقع: " ذلك لأن التفكير البشري تفكير موضعي، ولا يمكن بحال من الأحوال الحيلولة بين هذا التفكير والتجارب السابقة التي تعرض لها الفكر... وفي الواقع فإن التقدم الصحيح في مضمار الحياة لن يتحقق من دون هذا الاختلاف في الرأي... ومن خلال المعارك العقلية التي تخوضها

(١) المصدر السابق، ص ٩٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٤.

الآراء المتباينة تتضح الدروب المتعددة التي ستفضي حتماً إلى حل المشكلة الحل المطلوب"[١].

وهكذا فإذا تعذر وصول مجلس الشورى إلى حالة اتفاق إجماعي حول أمر من الأمور، فما من حل إلا التراضي بصدور قرارات المجلس عن طريق أغلبية الأصوات.

السلطة التنفيذية

إن الشريعة تُلزم الدولة، ولا ريب، بتنفيذ القوانين والقرارات التي يصدرها مجلس الشورى، ولكن للدولة في هذه الحال مساحة كبيرة من الحرية لاختيار أفضل الوسائل والسبل التي تضمن تنفيذ تلك القوانين والقرارات.

ولا يملك مجلس الشورى هنا أن يتدخل في الأمور الإدارية والتنفيذية اليومية للحكومة. ويرجح محمد أسد الرأي القائل بأن رئيس الدولة الإسلامية ينبغي أن يكون وحده المعهود إليه بمسؤوليات السلطة الإدارية كافة: "وهو وحده الذي يجب أن يكون مسؤولاً عن سياسة الحكومة أمام مجلس الشورى، ومن خلاله أمام الأمة بأسرها. أما الوزراء فيجب ألا يكونوا سوى مساعدين إداريين أو أمناء يتولى هو تنصيبهم ولا يسألون أمام سواه"[٢].

وينحو محمد أسد إلى تقسيم للسلطة شبيه بما هو عليه الحال في النظام الرئاسي، وبخاصة في نمطه الأمريكي. ولكنه يعضد دعواه بما يختاره من أدلة السيرة النبوية المطهرة فيقول: " إنه ما من مرة

(١) المصدر السابق، ص ٩٥- ٩٧.
(٢) المصدر السابق، ص ١١٧.

استعمل رسول الله ﷺ لفظ (الوزير) الذي ورد كثيراً في أحاديثه التي تتعرض لمشاكل الحكومة، إلا وكان يعني به الشخص الذي يؤازر (أي يساعد) رئيس الدولة في أعباء مسؤولياته الإدارية"[١]، ومن ثمَّ فهو لا يتحمل المسؤولية أمام مجلس الشورى مثله.

وينتقد محمد أسد صورة النظام البرلماني حيث يتضامن رئيس الدولة مع وزرائه في حمل المسؤوليات الإدارية، قائلاً: إن مثل هذا النظام يجعل مركز رئيس الدولة الإسلامية في غاية الشذوذ ذلك أنه: " سيكون - باعتباره - منتخباً من قبل الشعب - هو ولي الأمر الشرعي، بينما يتحتم عليه من ناحية أخرى أن يشارك في مسؤولياته التنفيذية عدداً من الوزراء، كل منهم مسؤول بصفته الشخصية أمام الهيئة التشريعية، وبهذا تصبح الكتل الممثلة في المجلس هي المصدر الحقيقي للسلطة التنفيذية"[٢]. وتنتزع بذلك حق السلطة التنفيذية من رئيس الدولة.

إن هذا التحول يتعارض - في نظر محمد أسد - مع المفهوم الإسلامي للقيادة السياسية، ويؤدي إلى أن تتأسس سياسة الدولة على قاعدة التوفيقات والترضيات وأنصاف الحلول التي تلتقي عليها مختلف الكتل السياسية ذات الآراء والمناهج المتعارضة، مما يسبب في النهاية تأرجحاً شديداً في سياسات الدولة، ويفصلها عن منبعها العقائدي والإيديولوجي: "إن مثل هذه التسويات لا مكان لها في دولة إسلامية إيديولوجية لا تقوم على مبدأ المصالح الآنية، بل على مبدأ ديني، دولة لها مفاهيم ثابتة محددة، لما هو خطأ وما هو صواب، وما يجوز وما لا يجوز. ففي مثل هذه الدولة لابد وأن يكون سن القوانين الوضعية والسياسية والإدارية معاً معبراً عن الإيديولوجية التي اعتنقها

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٥ - ١١٦.

المجتمع، وهو أمر لا يمكن إدراكه أبداً ما دامت الحكومة تجعل نشاطها الإداري خاضعاً للاعتبارات السياسية المتقلبة للأحزاب متأرجحاً معها»[١]، كما هو معهود في معظم النظم السياسية الديموقراطية البرلمانية.

ولم يذهب محمد أسد في هذا المدى إلى الدعوة إلى إلغاء وجود الأحزاب السياسية في المجتمع الإسلامي، ما دامت الأحزاب مرتبطة بمبادئ الإسلام العامة، ولم يتجه إلى تضييق إطار الحريات السياسية، ولكنه جادل في هذه الناحية من أجل أن يقوي مركز رئيس الدولة في مجال ممارسة السلطة التنفيذية، سواء على حساب معاونيه من الوزراء والإداريين ومن دونهم، أو على حساب مجلس الشورى.

تكامل السلطتين التنفيذية والتشريعية

وإذا كان محمد أسد قد اقترح - بناءً على ما استند إليه من مفاهيم إسلامية - نظاماً سياسياً قريباً من النظام الرئاسي، إلا أنه عاد فأبرز اختلافاً واضحاً بين النظام الذي دعا إليه وبين النظام الرئاسي؛ ففي حين يفصل النظام الرئاسي فصلاً حاسماً ما بين السلطات الثلاث، فقد دعا محمد أسد في النموذج السياسي الذي اقترحه، إلى إنشاء علاقات عملية وثيقة ما بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.

صحيح أنه من الناحية النظرية البحتة فإن مجلس الشورى منوط به وضعُ القوانين والنظم التي تحكم بها الدولة، إلا أنه من الناحية العملية فإن مسودات هذه القوانين والنظم توضع في الغالب بواسطة الأجهزة التنفيذية للدولة؛ ذلك لأن وضع أي قانون أو نظام عام إنما يتطلب

(١) المصدر السابق، ص١١٨.

دراسات وجهوداً فنية، وبراعة في الصياغة، لا تتوفر في الغالب إلا في الأجهزة التنفيذية والمهنية ذات الصلة التخصصية بالموضوع.

ومن النادر أن تتوافر هذه المؤهلات في داخل هيئة مجلس الشورى التي تنتخب عادة بناءً على مزايا المرشحين الشخصية من النزاهة والخلق والذكاء. وتأسيساً على ما تقدم فإن دراسة مشروعات القوانين والأنظمة العامة إنما تكون من مهمة السلطة التنفيذية. أما مناقشة هذه المشروعات وإجازتها فهو حق مكفول للسلطة التشريعية ممثلة بمجلس الشورى، فيمكن لمجلس الشورى أن يجيزها كما هي، أو يجري عليها التعديلات التي يراها لائقة بها»[١].

وفي تقدير محمد أسد فإن نظام اللجان البرلمانية المتخصصة، مثل لجنة الشؤون القضائية، ولجنة الشؤون الاقتصادية، ولجنة القوات المسلحة، ولجنة الشؤون الخارجية وغير ذلك من اللجان البرلمانية، نظام صالح يمكن للنظام السياسي الإسلامي أن يستصحبه مع إحداث التعديلات الملائمة عليه.

وهذه اللجان يختارها البرلمان في العادة من بين أعضائه، من صلاحياتها أن تستدعي بعض إدارات السلطة التنفيذية لتشرح لها سياساتها وأعمالها. ولكن لأن استدعاء السلطة التنفيذية للمثول أمام هذه اللجان يتم عادة عقب تنفيذ الحكومة لأعمالها، فقد اقترح محمد أسد إجراء تعديل ضروري على طبيعة وضعية هذه اللجان قائلاً إن الامتثال المنطقي لنص آية الشورى: «يدفعنا بالضرورة إلى إلحاق اللجان البرلمانية، مباشرة، بالأجهزة التنفيذية التي تتولى الإشراف على النشاط الإداري وإعداد مشروعات القوانين قبل عرضها على المجلس.

---

(١) المصدر السابق، ص١٢١.

ويمكن تحقيق هذا الغرض بوسيلتين: الأولى: أن تشكل اللجان من عدد قليل جداً من الأعضاء، والثانية: أن تعطى كل لجنة من هذه اللجان مهمة مجلس استشاري للوزير المختص. وبهذه الوسيلة الأخيرة، ترسم السياسة التنفيذية والتشريعية في الدولة على أساس من مبدأ الشورى بمشاركة ممثل الشعب من البداية إلى النهاية، دون أن يؤثر ذلك في حركة الجهاز الإداري على الإطلاق"[1]. ويعتبر اقتراح محمد أسد هذا إضافة جديدة إلى الفكر السياسي الإسلامي، وإلى إنجازات علم السياسة المقارن، وبخاصة في دائرته المعروفة بدائرة السلوك البرلماني.

هذا فيما يتصل بتعاون السلطتين التشريعية والتنفيذية، لكن قد تحدث حالات ينشب خلاف أو تضارب بين السلطتين، كأن يعترض مجلس الشورى على تصرف أو إجراء تنفيذي معين، يعتبره مخالفاً للقوانين القائمة أو مضراً بالمصالح العليا للدولة، أو أن ترى السلطة التنفيذية لأسباب شبيهة أن عليها أن ترفض قراراً أو قانوناً أصدره مجلس الشورى. وهنا في حالة الدولة الإسلامية، لا تجدي أساليب فض الخلاف على طريقة النظم الغربية حين تطرح الثقة بالحكومة فتستقيل، أو يضطر رئيس الدولة إلى حل البرلمان والدعوة إلى انتخابات جديدة؛ وذلك لأن رئيس الدولة الإسلامية: "كان قد تم اختياره من قبل الأمة كلها، وهذا الاختيار يفرض عليها أن تسمع له وتطيعه مادام لا يتحدى عن قصد الأحكام الشرعية. وبناءً على هذا فلا يستطيع مجلس الشورى أن يزعم لنفسه - كما تفعل الهيئات النيابية في الديموقراطيات الغربية - حق حجب الثقة عن حكومة شرعية لا ترى ما يراه المجلس بصدد ما تتخذه من قرارات في هذا الأمر أو ذلك؛ لأن أعضاء المجلس كأفراد مرتبطون بالبيعة التي أعطوها للأمير، هذه البيعة التي تقيدهم بتبعاتها كما تقيد المجلس كله.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢ - ١٢٣.

ومن ناحية أخرى، فإنه لا يحق للأمير أن يتجاهل أو يستخف بالقرارات التي تصدر عن مجلس الشورى»[١].

لكن هذا الإشكال الذي يبدو مستعصياً يحله القرآن الكريم بكل سهولة، يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٤/٥٩]. وهكذا ففي حالة نشوب نزاع حاد بين السلطتين يجب عرض موضوع النزاع على مصدري التشريع الأساسيين (القرآن والسنة) ليفصلا فيه. وهنا لا بد من إنشاء هيئة تحكيم من فقهاء راسخين في العلم الشرعي: «يمكن لها بعد دراسة المشكلة أن تصدر فيها حكماً بشأن أي من وجهات النظر هي الأقرب إلى روح القرآن والسنة»[٢]. وقد اقترح محمد أسد أن تكون هيئة التحكيم هذه هيئة دائمة في شكل (محكمة عليا) تختص بدراسة الإشكالات الدستورية والفصل فيها.

وبجانب مهمة الفصل في النزاع بين السلطتين، فإن من مهام المحكمة العليا أن تصدر قرارات تبطل بمقتضاها سريان أي قانون وضعي أصدره مجلس الشورى، أو إجراء إداري اتخذته السلطة التنفيذية، إذا ما اتضح لها أن في ذلك خروجاً على نص صريح من نصوص القرآن أو السنة.

وأما تعيين أعضاء تلك (المحكمة العليا) فلابد أن يكون هو الآخر قائماً على مبدأ الشورى الإسلامي، ولذلك اقترح محمد أسد أن يقوم مجلس الشورى باختيار أعضائها من قائمة أولية يقدمها له رئيس الدولة أو العكس. ولضمان التزام الحياد التام من جانب أعضاء المحكمة، يظل العضو في منصبه مدى الحياة، ويتقاضى راتبه كاملاً حتى وفاته، ولا يتعرض للفصل أو التهديد أو المضايقة من جانب السلطة التنفيذية.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٥.

ويمنع من تولي منصب آخر حتى ولو كان فخرياً، في حالة استقالته أو تقاعده عن العمل.

أهداف الدولة الإسلامية

إن الهدف الجوهري الذي تسعى الدولة الإسلامية لتحقيقه هو إنشاء الجهاز السياسي الذي يضمن تحقيق وحدة المسلمين وتعاونهم على المعروف والخير، إن هدف الدولة الأكبر هو: " إيجاد أمة تقف على الخير والعدل وتبطل الباطل، أمة تعمل - بمعنى آخر - على خلق بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من أفرادها أن يعيشوا روحياً ومادياً مع القانون الفطري الذي جاء من الله وهو الإسلام"(١). فمهمة الدولة إذن هي إيجاد الحياة الإسلامية الجماعية؛ إذ: "من المستحيل أن توجد حياة إسلامية بهذه الصورة دون قيام دولة إسلامية تعمل على إقامتها"(٢).

والدولة هي التي تعطي للمفاهيم الإيديولوجية الإسلامية فاعليتها في ربط البشر بعضهم ببعض، ولا تدع للمفاهيم القومية مهمة صنع ذلك الرباط: "فالقومية في كل صورها وأزيائها المختلفة تتنافى مع المبادئ الأساسية للإسلام، هذه المبادئ التي تقوم على المساواة بين الناس... [و] تسمو فوق اعتبارات الجنس والنشأة واللغة.... [لتصنع] أخوة عامة تنبثق عن أمر واحد هو اشتراك الناس في عقيدة واحدة ونظرة أخلاقية واحدة"(٣).

إن أهداف الدولة الإسلامية تحتاج إلى تفصيل شديد وتقصٍّ واسع لأنها دولة واسعة شاملة الأهداف. وبعد أن أسهب محمد أسد كثيراً في

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٨٢.
(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

تفصيل تلك الأهداف وبخاصة أهداف إقامة العدل، وإنفاذ الأحكام الشرعية، وحماية المواطنين، ونشر التعليم الإجباري المجاني، وتحقيق الضمان الاقتصادي عاد وحدد أهداف الدولة الإسلامية في بيان دقيق قائلاً: "إن الغايات التي تعطي لفكرة الدولة الإسلامية معناها ومبررات قيامها تنحصر في أن تجعل من شريعة الإسلام القانون المهيمن على شؤون الحياة كيما يسود الحق والخير والعدالة، وأن تنظم العلائق الاجتماعية والاقتصادية بصورة تتيح لجميع الأفراد أن يحظوا بالحرية والأمن والكرامة وأن يجدوا في نشدانهم التطور بشخصياتهم أقل قدر ممكن من العراقيل، وأكبر قدر ممكن من الحفاوة والتشجيع، وأن تتيح للمسلمين - رجالاً ونساءً - أن يحققوا الأهداف الأخلاقية التي دعا إليها الإسلام لا في مجال العقيدة فحسب ولكن في مجال الحياة العملية أيضاً، وأن تكفل لرعاياها من غير المسلمين كل أمان فعلي، وأن تمنحهم الحرية التامة في عقائدهم وطقوسهم الدينية إلى جانب كفالة حقهم في التطور الثقافي والاجتماعي، وأن تحمي الوطن من العدوان الخارجي وتصونه من التصدع الداخلي، وأن تحتضن تعاليم الإسلام وتنشر رسالته في ربوع العالم على أوسع نطاق ممكن. فإذا حققت الدولة هذه الأهداف كان لها الحق حينئذ بأن تتصف بأنها (خليفة الله في الأرض) على الأقل في ذلك الجزء من الأرض الذي يخضع لنفوذها"[١].

وهكذا يتضح أن أهداف الدولة الإسلامية تشمل رسالة الدين بأكملها سواء على صعيد العقيدة، أو العبادة، أو الأخلاق والآداب والمثل، أو على صعيد الحياة العلمية، والاقتصادية، والعسكرية. فهي دولة ذات وظائف كثيرة متنوعة، يزعُ الله بها أكثر مما يزع بالقرآن ذاته، وهي في صورتها المثلى الأداة العملية لتحقيق أهداف رسالة الإسلام.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٣.

خاتمة: أثر محمد أسد في الفكر السياسي الإسلامي

لقد ولج محمد أسد من خلفيته الثقافية الثرية إلى عالم الفكر السياسي الإسلامي، بعقلية ثاقبة ذات جرأة نادرة، اخترق بها حيز التفكير السياسي الإسلامي ذي الصيغة المؤسسية والقانونية الذاتية الجامدة. وهي الصيغة التي لازمت الإنتاج الفكري المطروح حتى في العصور الحديثة، وحاول عوضاً عن ذلك أن يرجع مباشرة إلى حقائق الدين في مصدرَيْه الخالدَيْن: القرآن والسنة. وعمل على هديهما على شقِّ اتجاه جديد حي نابض للفكر السياسي الإسلامي، وظل كتابه (منهاج الإسلام في الحكم) الذي ترجم إلى لغات عديدة، إضافة إلى محاضراته المتنوعة حول الشؤون السياسية والقانونية الإسلامية[١]، يقدم بذور أفكار ملهمة استشهد بها واستند عليها كثير ممن تصدوا لتحليل الشأن السياسي والدستوري للدولة الإسلامية، وعملوا من ثم على تطويرها وتعميق البحث فيها.

وبجانب ذلك، كان الأثر الفكري لمحمد أسد، مصوباً باتجاه أصحاب القناعات الإيديولوجية المتأثرة بالغرب في شقيه الماركسي والليبرالي، واستطاع بتأثير كتاباته، أن يهز كثيراً من أصحاب هذه القناعات من أبناء المسلمين، وأن يستخلص طائفة منهم ويحرر ولاءهم، ويشد رابطتهم باتجاه تراثهم، ودفعهم لقراءته بعين عصرية نافذة تستطيع اختراق التراث السياسي الإسلامي واستيعابه وتحليله وأخذ عبرته، مع مقارنته بالفكر السياسي الغربي المعاصر، من أجل تكييف كلا الطرحين مع الواقع خدمة لمبدأ الدولة الإسلامية في العصر الحديث.

---

(١) وهي التي جمعتها زوجه بولا حميدة وأصدرتها أخيراً في كتاب بعنوان:
This Law Of Ours , Dar Al-Andalus, Gibraltar, 1987.

الفصل الخامس عشر

التيجاني عبد القادر:
التجارب السياسية الإيمانية الأولى

مقدمة

الدكتور التيجاني عبد القادر حامد (١٩٥١م -) أحد كبار المجتهدين المعاصرين في مجال الفكر السياسي الإسلامي، وقد أسهمت خلفيته الراسخة في درس الفلسفة، والمنطق، والاقتصاد، والعلوم السياسية، والقرآن، وأصول الفقه، واللغة العربية، في تعميق تأملاته وشحذ قدراته الفكرية في الفحص والمقارنة والنقد والتنظير. وقد أنشأ عدة دراسات تصورية متقدمة في النظرية السياسية، والعلاقات الدولية، والسياسات المقارنة، وهي دراسات جعلت من النص القرآني أصلاً للمعرفة، بحيث ينصب عليه التحليل الدقيق، سواء لمفرداته التي يتركب منها، أو للسياق الذي يرد في ثناياه، ومن خلال الاستكشاف المتأني يمكن استخلاص المعلومات والمفاهيم التي تفيد في تحليل مختلف الظواهر السياسية وفهمها ونقدها.

وبهذا المنهج اختلف الدكتور التيجاني عبد القادر مع باحثين كثيرين جعلوا من النص القرآني أداة لتعضيد نتائج الدراسات التي فرغوا منها،

دون أن يستشيروا القرآن مقدماً، أو أن ينطلقوا من أساس مفاهيمه. إن كل ما فعلوه هو أن انتخبوا بعض الآيات القرآنية التي تتوافق مع ما وصلوا إليه من استنتاجات، أو أن أهملوا أمر القرآن بالكلية إن لم يجدوا فيه نصوصاً تدعم تلك الاستنتاجات.

وباستخدام منهجيته البحثية القرآنية انتبه الدكتور التيجاني عبد القادر إلى خطأ انزلق إلى مهاويه كثير من المفكرين الإسلاميين، انسياقاً مع مفاهيم وافدة من تلقاء حوزات المستشرقين الكبار، من أمثال إغناز غولدزيهر، ومونتجمري واط، وفرانسيس بهل، وتور أندراي وغيرهم ممن روجوا لفكرة أن رسول الإسلام لم يهتم لأول عهده بقضايا السياسة، وإنما انصرف إلى تذكير الناس بشؤون العقيدة والبعث والثواب والعقاب في دار المآب، وأنه لم يُعر قضايا السياسة اهتماماً يذكر إلا بعد أن هاجر إلى المدينة المنورة حيث وجد نفسه تلقائياً رئيساً للدولة.

تحليل الظاهرة الاجتماعية

إن مشكلة الباحثين من أساطين الاستشراق ومن تابعهم أنهم: "بعد أن لاحظوا أن السور المكية يجيء الحديث فيها مستفيضاً عن اليوم الآخر، وعن المساءلة فيه، ومشاهد القيامة التي يتجسد فيها الثواب والعقاب، فاتهم أن يلاحظوا أن ذات عقيدة البعث المبثوثة في القرآن المكي هي الأصل الاعتقادي الذي ترتكز عليه أصول الفكر السياسي في الإسلام، كما ترتكز عليه قيمه كلها"[١]. ولذلك فقد ذهب هؤلاء للبحث عن آيات أخرى تتحدث مباشرة عن تلك المفاهيم السياسية، ولما لم يجدوها إلا في القرآن المدني زعموا أن القرآن المكي كرس في مجمله:

---

(١) التيجاني عبد القادر حامد، أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينية، الولايات المتحدة، ١٩٩٥، ص ٢١.

"للإنذار بالكارثة والتهديد المستمر بدمار العالم"[١]. لذا فإنه لا يصلح لكي يكون: "نواة متفائلة ومنفتحة على الحياة الاجتماعية بغرض تنظيمها وتوظيفها"[٢]؛ فالحياة الاجتماعية بل الحياة الدنيا بأجمعها لا قيمة لها في القرآن في نظر هؤلاء الدارسين المتعجلين.

استخدم أولئك الدارسون المستشرقون منظورهم الفكري الغربي في تحليل الدين على أنه ظاهرة اجتماعية، مثله مثل الظواهر الاجتماعية الأخرى، التي تخضع للدراسة المنهجية القائمة على أساس افتراضات تصورية يحملها الدارس في ذهنه عن طبيعة الظواهر الاجتماعية التي تنشأ كنواة صغيرة ثم تتطور وفقاً لتوالي المؤثرات عليها من كل جانب. وبتأمل هؤلاء الدارسين للظاهرة الإسلامية رأوا أنها بدأت بالقرآن المكي الذي لم يكن: " إلا محاولة تنمية لاستعدادات دينية لجماعة صغيرة "[٣]، وأنه لم يكن ليشير إلى دين ذي طبيعة جديدة، إلا بعد الهجرة حين تغير مسار القرآن لكي يشكل ديناً له نظامه الاجتماعي والفقهي والسياسي. لقد حدث ذلك التغيير- في نظر هؤلاء - بناءً على مؤثرات اجتماعية تمثلت في رفض أهل مكة والطائف ومن جاورهم من الأقوام الإيمان بمحمد، فاضطر للابتعاد عنهم إلى قوم أسرعوا بالالتفاف من حوله، والإيمان برسالته بأكثر مما كان يتوقع، فأخذ تلقاء تلك المفاجأة في تشكيل نظام سياسي دستوري اجتماعي يضبط به علاقات الناس الذين تبعوه وآزروه.

إن أكثر المفكرين الإسلاميين لم يأخذوا بالنظرية التي تولى بلورتها المستشرق المجري غولدزيهر والبريطاني مونتجمري واط على علاتها،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٣.

ومن أخذ النظرية بحذافيرها كعلي عبد الرازق[١] فإنه لم يصب أدنى نجاح أو تأثير على صعيد الفكر السياسي الإسلامي. لكن تأثر كثير من المفكرين الإسلاميين بما رشح من ثنايا تلك النظرية من افتراضات تقول بأن القرآن المكي لم يحتو على أكثر من عرض عام للمبادئ السياسية الإسلامية بانتظار أن يتمخض الزمان عن فرصة أفضل لتفصيل تلك المبادئ وتطبيقها، وهو ما تهيأ للمسلمين عقب الهجرة إلى المدينة المنورة، "ولهذا فقد نالت ظاهرة الهجرة عندهم اهتماماً كبيراً باعتبار أنها جزء أساسي في منهج الدين ذاته، وفي جوهر الرسالة، فاكتمال الإطار الهيكلي التصوري في مكة ينتظر الاكتساء بالفعل السياسي الواقعي في المدينة، ليكتمل بناء الإسلام صورة ومادة وروحاً ودولة"[٢]. أي إنه لولا الهجرة لما اكتمل الدين، في نظر هؤلاء، ولا قام له أي بناء تصوري أو عملي على صعيد السياسة. وعليه فإن الاهتمام الفائق بالهجرة من الناحية السياسية أمر لا يسوغه مبرر ذو شأن.

إن الدكتور التيجاني عبد القادر لا يقف على أرض مشتركة مع أولئك المستشرقين، بل إنه ليختلف معهم جذرياً، كما أنه يختلف كثيراً مع من تأثروا بهم من المفكرين الإسلاميين الذين أشاعوا فكرة أن مبادئ القرآن السياسية التي نزلت بمكة المكرمة ظلت حبيسة الإطار النظري بانتظار التطبيق الآجل. وعلى النقيض من ذلك يرى الدكتور التيجاني: "أن تلك المبادئ كانت بناءً يتشابك في نسجه المبدأ المُوحى به مع الظرف الواقع، ولا انفصال فيه بين المبدأ والفعل إلا حيث تنعدم القدرة والحيلة، وهذا

---

(١) علي عبد الرازق شيخ أزهري أصدر كتاباً بعنوان (الإسلام وأصول الحكم) زعم فيه أن الإسلام لا صلة له البتة بمبادئ السياسة والحكم. انظر الأطروحة والرد عليها في: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق الدكتور ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨ م.

(٢) التيجاني، دراسة أصول الفكر السياسي، ، مصدر سابق، ص ٢٤.

الانفصال حين يقع يعتبر في منطق الدين حرجاً وفتنة ينبغي تكثيف الجهد للخروج منها. ولا يمكن أن يقال بالطبع إن كل المبادئ السياسية التي نزل بها الوحي في مكة تعذر تطبيقها، فطويت في انتظار الهجرة إلى يثرب. أولاً: لأن هذه المبادئ لم تنزل جملة واحدة، ولم يشترط عند تطبيقها أن تطبق كاملة أو تترك كاملة. وثانياً: لأن منهج التدين منهج سعي لا منهج انتظار. فكل خطوة في المرحلة المكية كانت حركة نحو استكمال القدرة واكتشاف الحيلة، التي يتم بها التمكين السياسي الذي يدعو إليه القرآن الكريم. وثالثاً: لأن القراءة المتأنية لسيرة الرسول ﷺ تشير إلى أنه كاد بالفعل أن يستوفي تطبيق معظم المبادئ السياسية في مكة ذاتها قبل هجرته إلى المدينة، بل تشير إلى أن هجرته لم تكن هدفاً استراتيجياً، ولا أمراً يندرج في جوهر الدين وأصله، وإنما كانت إجراء في طريق السعي لاستكمال التمكين الديني والنصرة السياسية»[1]. وهو الهدف الذي كان رسول الله ﷺ يتحرى تحقيقه منذ أن كان في مكة.

عالم المُثل الإسلامية

لقد تأسس اختلاف الدكتور التيجاني عبد القادر مع أساتذة الاستشراق، ومن تابعهم، على أساس من طبيعة النظر إلى الظاهرة الاجتماعية. ففي حين ذكر أولئك - تصريحاً أو تضميناً - أن الظاهرة الاجتماعية يمكن تفسيرها على أساس من الظواهر الاجتماعية الأخرى اللصيقة بها والمؤثرة فيها. يرى الدكتور التيجاني أن الظاهرة الاجتماعية تحتاج إلى قاعدة وجودية كلية (أونتولوجية) لتفسيرها؛ لأن تلك القواعد تسهم إسهاماً كبيراً في توجيه العلاقات الاجتماعية، وتشكيلها على أنماط معينة.

(١) المصدر السابق، ص ٢٥.

وبعد أن راجع الدكتور التيجاني عدداً من القواعد الوجودية الكلية كنظرية (المثل) الأفلاطونية، ونظرية (الجوهر) الأرسطية، ونظرية (القانون الطبيعي) لعدد من الفلاسفة الأوربيين، عاد لمراجعة القواعد الوجودية الكلية الإسلامية ممثلة في قواعد (التوحيد الإسلامي) الذي يضع المعايير الكبرى لجميع العلاقات السياسية بين الحكام والمحكومين في المجتمع الإسلامي[1]، فأكد أن القواعد التوحيدية الإسلامية على خلاف نظرية المثل الأفلاطونية ترى أن المادة التي يتشكل منها العالم الذي نعيشه ونشاهده هي مادة حقيقة منفصلة عن المثل. ولكن تختلف قواعد التوحيد الإسلامي في الوقت نفسه اختلافاً كبيراً مع النظرية المادية التي تقرر أن المادة هي الأصل الوحيد للحياة والوجود.

إن قواعد التوحيد الإسلامي - كما يقول الدكتور التيجاني -: "تتخطى المادة والفكر معاً، إلى سبب آخر أبدي ولا نهائي وتجعله مبدأ أساسياً لما ندركه من العالم بكل من مجاليه المادي والفكري. هذا السبب الأزلي ضروري الوجود، وهو الله سبحانه. ومعرفته بأسمائه وصفاته وأفعاله معرفة تتأتى عن طريق نبي مرسل وكتاب منزل. وإذا تم للناس اعتقاد في هذا الإله الواحد المتعالي، وسلَّموا له بالسيادة العليا في الخاص والعام من الشؤون، فسيكون هذا الاعتقاد التوحيدي هو المصدر الذي يمد أصحابه بمفهوم كلي للعالم والحياة وما ينبغي أن تكون للإنسان من علاقات وما يترتب عليها أو ينشأ منها من حقوق. أي إن الاعتقاد التوحيدي الإسلامي هو اعتقاد في نسق من القيم المعيارية التي تكون بمثابة (الميزان) تدرك به الغايات الاجتماعية الكبرى وتقوم به المؤسسات، ويعتمد عليه في ادعاء المشروعية، وتبرير السلطان، والجزاء، وتستوجب به الطاعة. وستكون مهمة الحكم والسيادة العليا -

(١) راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب عن أفلاطون.

في نظرية الاعتقاد التوحيدي هذه - لله وحده. واشتراع القوانين ليس فناً يختص به فرد فيلسوف من الناس أو فئة منهم دون غيرها كما ذهب إلى ذلك أفلاطون في جمهوريته"[١]، التي أقامها على أساس الملك الفيلسوف.

ويعترض الدكتور التيجاني عبد القادرعلى فكرة الملك الفيلسوف حيث لا يرى أن هنالك فرصة لانبثاق فيلسوف واحد مكتمل القدرات الذهنية، يستوعب الاختصاصات كافة في كل فروع الاجتماع البشري بما يمكنه من استحداث القيم والتشريعات: "إنما يوجد الإنسان الرسول الذي يتوسط بين الحق والخلق في حمل الرسالة وتبيانها، وليست له سلطة تشريع ولا أحقية طاعة إلا من حيث كونه رسولاً ممن يجب له التسليم والخضوع. والشريعة التي يأتي بها الرسول ليست كالقانون الطبيعي الذي يلتمس بالحدس أو بالاستقراء والتجريب، وإنما هي أمر مباشر يُلقى على العقل والإرادة الإنسانية إلقاءً فيذعنا له أو يتمردا عليه. فالشرع الديني ليس أمراً مستتراً في طبائع الأشياء أو مستبطناً في طبيعة الروابط الاجتماعية. وإنما هو قانون ذو مادة موضوعية ولغة فصيحة بينة معلومة الدلالة وميسورة الفهم، وهو فوق هذا وذاك لا يصدر عن جهة مجهولة الصفات أو مبهمة الوجود - كعالم المثل التي تحدث عنها أفلاطون - وإنما يصدر عن جهة معلومة الاسم والصفة وذات حضور لا ينقطع ومسلم لها بالسيادة ومدان لها بالطاعة والولاء"[٢]، وهي جهة المقام الإلهي.

بهذا التحديد القاطع ينتفي عن الإسلام ما وُجه من نقد للمثالية الأفلاطونية من جهة غموضها وإبهامها وعدم تحديدها لمصدر السلطات.

---

(١) التيجاني، دراسة أصول الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٣٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

أما النقد الذي يمكن أن يوجهه أتباع مدرسة التوحيد الإسلامي لنظرية القانون الطبيعي فإنه لا يعني أنه لا توجد ثمة أوجه اتفاق بينهما: "إذ إن مذهب التوحيد الإسلامي لا يَحظرُ على أحد أن يدعي أن هنالك قانوناً كامناً في طبيعة الروابط الاجتماعية يمكن للعقل البشري اكتشافه والاهتداء به، إذ إن دين التوحيد هو نفسه دين العقل، ولكنه مع ذلك يرفض أن يخلع على العقل الإنساني صلاحيات الإله، كأن يوكل إليه مثلاً مهمة التشريع، وإنما يجعل التشريع والسيادة أصالة لله وحده، على أن يكون التكليف الشرعي قائماً على العقل يسقط بسقوطه "، وبالعقل يستنبط الإنسان ويجتهد لتحقيق مراد الشارع فيما لا نص فيه.

الأصول السياسية المكية

لقد كان غرض الدكتور التيجاني عبد القادر من البيان السابق أن يؤكد أن آيات القرآن المكي أرست في حقيقة الأمر الركيزة الأولى الكبرى للتصورات السياسية الإسلامية. ولإثبات ذلك انتقل من البيان المجمل إلى نوع من التفصيل الدقيق وركز على الآيات الواردة في إحدى طوال السور التي أجمع المفسرون على مكيتها وهي سورة (الأعراف)[1]. وفي أثناء تناول آيات تلك السورة، التقط بعض الآيات من سور مكية أخرى لتعضيد ما ورد في سورة (الأعراف)، وجعل تركيزه في تبيان عدة أصول عرضها القرآن المكي، وأهمها:

الأصل الأول: إن الناس جميعاً مخلوقون

"فإذا ثبت الاعتراف بسلطان أعلى واحد قادر على الخلق، فذلك اعتراف يتبعه اعتراف آخر بإسناد الأمر والتوجيه لهذا السلطان؛ لأن من

(١) المصدر السابق، ص ٣٦.

قدر على الخلق قدر على الأمر، وأي محاولة للخروج على سلطانه ستكون ظلماً واستكباراً بغير حق فضلاً عن أنها جحود وكفران "(١).

الأصل الثاني: المساواة بين الخلق

وذلك لأن أصلهم جميعاً من تراب: "ووحدة الأصل الانساني هذه يشترك فيها حتى الرسل والأنبياء مع الناس الذين أرسلوا إليهم، فكون الرسول قد أوتي سلطاناً لا يعني ذلك إخراجه عن إطار البشرية، وإنما يعني فقط أنه قد صار بشراً رسولاً إلى بشر، واتباعه حينئذ يكون واجباً على الآخرين، لا لعنصره التكويني ولكن اتباعاً للمصدر الأعلى الذي اصطفاه"(٢).

الأصل الثالث: إن حالة الطبيعة هي حالة الفطرة السليمة

"لأن طبيعة النفس الإنسانية من حيث الخلق ملائمة لطبيعة الأمر الإلهي، فلو لم تكن هنالك قابلية نفسية وإمكانية خلقية لقبول الحق والخير والانصياع له، لتعذر أمر الدين أو لصار كله إلزاماً قائماً على الإكراه. غير أن الدين لما كان يقوم على الاختيار الإرادي الطوعي فلزم أن تكون الفطرة مطواعة لما تنعقد عليه الإرادة ويهدي إليه العقل ويأتي به الرسل"(٣). وتبعاً لحالة الحرية والبراءة الأولى التي افترضها القرآن المكي في الإنسان، فلا مجال لتحميل أبناء آدم خطيئة أبيهم الأول، وهي الخطيئة التي يفترض علماء اللاهوت توارث البشر لها، ويعتقد هوبز - بالرغم من لا دينيته - أن الإنسان قد فطر عليها "(٤).

(١) المصدر السابق، ص ٦٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٦.
(٤) راجع الفصل التاسع من هذا الكتاب عن توماس هوبز.

الأصل الرابع: إن الله تعالى سخر جميع ما في الأرض للبشر جميعاً

بلا تمييز للون أو جنس أو دين: " فطالما أن الناس يتحدون في الأصل الإنساني ويتحدون في الموقع والموقف من المصدر الأعلى للسلطة، فمن الوجاهة بمكان أن يُمكَّن لهم جميعاً في الأرض، لأنه لا قوام للإنسان ولا للدين إلا بها وفيها "[١]. ولكن ربما اتخذ ذلك التسخير والتمكين وسيلة للاستعلاء في الأرض والتعدي والظلم وقهر الآخرين: "ذلك لأن الأرض هي مصدر أساسي للثروة، ومن استحوذ عليها واحتكرها فقد صارت له السيادة على الآخرين، لما يتجمع له من أسباب القوة وموجبات الاتباع، ومن أبعد عنها فقد عرض للفاقة والتبعية والاستضعاف"[٢]. وقد دارت بعض أعنف معارك التاريخ البشري حول مسألة ملكية الأرض، ودارت مباحث كثير من الفلاسفة السياسيين من لدن هيرودوت إلى جون لوك على تفصيل مغبَّات ذلك الصراع، ونتجت عن ذلك مبادئ فلسفية سياسية متباينة. أما في القرآن المكي، فإن الله تعالى قد جعل الأرض دُولة بين الناس جميعاً مسلمهم وكافرهم: "وقد جعلها موضع اشتراك بين عباده ليبلوَ بعضهم ببعض ولذلك حينما قامت للإسلام دولة صارت فيها الموارد الطبيعية الرئيسية ملكاً مشتركاً للأمة، تشرف عليه الحكومة باسمها"[٣].

وفي اعتقاد الدكتور التيجاني عبد القادر فإن مصطلح الأمة المسلمة يشمل كل من يعيش معها حتى ولو لم يكن مسلماً: "ومعنى هذا أن حق الحياة في الأرض والانتفاع بها مكفول للناس جميعاً على اختلاف أديانهم، فإذا آل أمر الأرض للأمة المسلمة وتمكنت فيها، فليس يعني

---

(١) التيجاني، دراسة أصول الفكر السياسي، مصدر سابق، ص ٦٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٩ - ٧٠.

ذلك أن الناس غير المؤمنين وجب عليهم الخروج من أرض الإسلام، بل إن لهم حق الحياة في الأرض الإسلامية والانتفاع بخيرها، على ألّا يؤدي ذلك لإعاقة المؤمنين عن إقامة أمر الله في الأرض، فإذا وجد غير المؤمن في أرض المسلمين فلا يكرهونه على الدخول في دينهم، ولا يكرهونه على الخروج من الأرض، إلا أن هذا حق يقابله واجب، وهو ألا يسعى غير المؤمن هذا بدوره لإكراه المؤمنين للتخلي عن دينهم أو إخراجهم من الأرض، وهذا هو في الواقع ما يعرف في الشريعة بالعهد أو الميثاق، الذي يتاح بموجبه لغير المسلمين الوجود في أرض الإسلام والانتفاع بها. ترعى مصالحهم وتحفظ حقوقهم وتصان ذممهم ولا يكرهون في معتقداتهم، على شروط معروفة بينهم وبين الدولة الإسلامية"[١]، فهذا هو عهد المواطنة العام في الإسلام.

الأصل الخامس: إن الناس جميعاً مخاطبون بأمر الرسل ومكلفون به

وذلك لأن: "النفس البشرية الأولى وإن كانت مفطورة على الإسلام، إلا أنها لم تترك لتستلهم الفطرة وحدها، وإنما أضيفت إلى الفطرة النبوة، فكان الفرد الأول الذي قام عليه كل البناء الاجتماعي الإنساني، وهو آدم، كان إنساناً نبياً، إذ إن الله تعالى لما خلق أبا البشر كرمه وعلمه حقائق الأشياء، وكان فيما علمه أنه هو خالق السموات والأرض وما فيهما، وأنه خالق الناس وأرزاقهم، وأنه هو مولاهم الذي يجب طاعته وعبادته وأنه سيعيدهم إليه ويحاسبهم على ما قدموا، ثم أمره أن يورث علم هذه الحقيقة لذريته ففعل، وكانت هذه العقيدة هي ميراث الإنسانية عن الإنسان الأول"[٢]، وهو الميراث الذي نهضت على أساسه كل الأديان السماوية.

---

(١) المصدر السابق، ص ٧١.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

وبناءً على ذلك يمكن أن نستنتج أن أول مجتمع إنساني شهده التاريخ قام على أساس النبوة، وكان مجتمعاً يشهد بتوحيد الله وإفراده بالربوبية والألوهية. وبناءً على ذلك يسهل دحض الدعوى القائلة بأن الدين ظاهرة نشأت مع تطور الجنس البشري، وأنها اتخذت في بعض أطوار التاريخ مجرد حيلة سياسية لمخادعة الشعوب كما ادعى السوفسطائيون قديماً، والماركسيون حديثاً، أو أنه مجرد مرحلة في تطور الإنسان كما ادعى أوجست كونت ومن جاروه في فلسفته الوضعية المنطقية.

الأصل السادس: إن الناس يخلفون الرسل في تثبيت دعائم التوحيد السياسي على الأرض

وفي شأن الإسلام فقد تكفل الله تعالى لاستمرار تلك الخلافة بأمرين اثنين: أولهما حفظ الكتاب من التحريف، والثاني عصمة الأمة من الإجماع على الضلال: "فإذا كان من الممكن أن يخطئ جميع أفراد الأمة على إطلاقهم في إدراك وجه الحق، فلا يمكن لمثل هذه الأمة أن تهدي بالحق أو تعدل به. فإذا تقرر هذا، فإن عصمة الأمة عن الضلال الجمعي ستكون مرتكزاً قوياً لإلزامية الشورى وحجيتها، كإجراء ضروري للوصول للحق، فبالإضافة إلى الاعتماد على آية الشورى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٤٢/٣٨] وآية آل عمران: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٥٩]، بالإضافة إلى ذلك يمكن أن يقال إن جمهور المسلمين الذين نزل عليهم الحق أصلاً وأُمروا بإقامته ينبغي أن يستشاروا فيما اختُلف فيه من الحق، فإذا أجمعوا على رأي فإن ذلك لا يمكن أن يكون باطلاً. ولا ينبغي أن يصار إلى غيره، أو يسأل عما إذا كان ملزماً أم غير ملزم للإمام ولدولته. لأنه بماذا يتقيد الإمام إذا لم يتقيد بالحق الذي أجمعت عليه الأمة"[1]،

(١) المصدر السابق، ص ٧٠.

فإذا آثر الحاكم أن يخالف رأي الشورى الجمعي فكأنه آثر أن يخالف أمراً ألزم النص الشرعي باتباعه.

التجارب السياسية للرسل

ومن تدبر الآيات الطوال التي عرضت بها سورة الأعراف لتاريخ العقيدة والتجارب السياسية لرسل الله مع أقوامهم، انتهى الدكتور التيجاني عبد القادر إلى عدة نتائج لها أهمية كبرى:

أولها: إن أول المرسلين، وهو سيدنا نوح عليه السلام، لم يبدأ دعوته من مرحلة (الصفر الديني): وإنما طفق يذكر قومه بأصول الدين الذي ورثوه، وكذلك فعل كل من سيدنا هود وصالح ولوط وشعيب: "وكل ذلك يوحي بأن الله سبحانه لم يجعل الفترات بين الرسل من الطول بحيث تضيع أصول الدين وتمحى معالمه فيحتاج إلى تعريف جديد"[١].

وثانيها: إن الرسل احتجوا في تكرارهم لدعوة التوحيد بالتجارب التاريخية لأقوام سلفوا: "وإذا جمعنا هذه الإشارات المتكررة للتاريخ والتي يستعين بها الأنبياء في الاحتجاج لقضية الدين، أمكننا القول إن هنالك شروطاً اجتماعية للتمكين في الأرض يلاحظها الرسل وهم يقومون بإحداث التغيير، كما أن هنالك اطراداً في سنن الله التاريخية يتناغم مع الإيفاء بهذه الشروط. فالله تعالى قد جعل الأرض للناس وأصلحها بإنزال الوحي وبعث الرسل، فمن خرج على الوحي أو عطله فقد أفسد الأرض. وإفساد الأرض هو إخلال بأحد شروط التمكين فيها والتي من أخل بها جرت عليه سنة الله بإزاحته واستخلاف قوم آخرين يكونون أكثر إعماراً للأرض وإصلاحاً"[٢]، ومؤدى ذلك أن عدم

---

(١) المصدر السابق، ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨١.

الانتفاع والاهتداء بالتجارب الإيمانية التاريخية، أحرى أن يقود إلى الفساد العام في الأرض.

وثالثها: إن صور الشرك والفساد في الأرض تتنوع وتتفاوت تفاوتاً كبيراً: فقوم نوح ضلوا بعبادتهم للأسلاف، وقوم هود طغوا طغياناً عسكرياً، وقوم لوط فسقوا في العلاقات الجنسية، وقوم شعيب فسدوا في العلاقات الاقتصادية: "ولكن هذا الفساد بأنواعه المختلفة يرجع لأصل واحد هو الفصل بين الأرض والوحي، والاعتداء على سيادة الله وسلطانه"(١)؛ أي الخروج على مفهوم التوحيد بمعناه الإسلامي الكبير.

ورابعها: إن ثلاثة رسل فقط لم يرد في القرآن أن قومهم هموا بإخراجهم من الأرض: وهم نوح وهود وصالح وذلك بعكس ما حدث لرسل آخرين كشعيب ولوط وموسى. وربما كان ذلك راجعاً إلى أحد هذه الأسباب:

أ) إن أتباع الرسل الثلاثة الأوائل كانوا من القلة لحدٍّ لم تنعقد منهم أمة ذات قدرة سياسية تؤثر في موازين الصراع بين الكفار والمؤمنين.

ب) إن الأرض لم تكن تشكل عنصراً من عناصر السيادة؛ إما لوفرتها الزائدة أو لترحال الناس المستمر في أنحائها.

ج) إن نمط الإنتاج كان مقتصراً على الرعي والصيد.

وخامسها: إن ذكر القرية ورد متأخراً في القرآن المكي: مما يفيد أن أول الناس كانوا رعاة، ثم صاروا إلى الاستقرار والزراعة: "وحينما تكون هناك قرية أو ناس قارُّون وأرض زراعية يشترك الناس في الانتفاع بها،

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٢ - ٨٣.

فلا بد من موازين تعرف بها الحقوق وتقاس عليها الحدود، ولا بد حينئذ من وجود جهاز سلطاني يحتكم إليه الناس حين تتضارب مصالحهم، لينفذ فيهم الأحكام فترد المظالم وتحفظ الحقوق، إلا أن الحكومات بشكلها النظامي المعروف هذا لم توجد في تلك الحقب من التاريخ، وإنما وجد في كل قرية (ملأ) من أكابر القوم يقومون مقام الحكومة ويتألفون الناس على شيء من الدين والعرف والمنفعة المتبادلة، فيصير ذلك (ملة) للقوم أي مذهباً واعتقاداً تدعمه وتستند عليه حكومة الملأ، فإذا بعث رسول إلى قرية بدعوة التوحيد فذلك يعني أنه سينازع هؤلاء الملأ في سلطانهم، ليرد السلطة لله الذي يتحدث باسمه وبإذنه"[1]، أي ليكمل التوحيد بالفهم الإسلامي الكبير.

وسادسها: إن هناك تطوراً كان يطّرد لصالح المؤمنين: ففي حين لم يذكر القرآن الذين آمنوا مع نوح إلا عندما ذكرت نجاة نوح، فإن المجموعة الإيمانية التوحيدية قد أصبح يطلق عليها عبارة (الذين استضعفوا في الأرض)، مما يعني: "أن المؤمنين قد صار لهم وجود في شبكة العلاقات الاجتماعية"[2]، التي أصبحت الآن تضم الجميع.

وقد كان مصير من كذبوا سيدنا نوحاً وهوداً وصالحاً وشعيباً الاستئصال التام، وفي ذلك ما فيه من الدلالة على أن البقاء لا يستحقه إلا أصحاب التصديق والإيمان. ثم ميز القرآن طائفة معينة من الرسل بأنهم (أولو العزم من الرسل) وهم الذين أُمروا بالجهاد، على خلاف الرسل الأوائل، الذين تولى الله تعالى عنهم ذلك العبء بالإفناء والإبادة التامة للكفار.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٥.

إقامة الدولة باكراً

وخلال التطور الذي اطرد لصالح المؤمنين بدأت تتكون الدول السياسية الإيمانية. وفي هذا الاتجاه استعرض الدكتور التيجاني آيات سورة (الأعراف)، وحلل محتوياتها الإيمانية والمعرفية ليدلل على صحة نظريته التي صاغها لتصوير التاريخ السياسي لأحد الرسل الذي عرف بكثرة الانشغال بالعمل السياسي المباشر وهو سيدنا موسى عليه السلام، وتقول النظرية: إن مهمة سيدنا موسى كانت تتجه نحو إقامة الدولة في مصر؛ أرض فرعون، وإن خروجه منها لم يكن إلا اضطراراً، لأنه كان يريد أن ينازل فرعون نفسه، ويسترد منه مفهوم السيادة الذي زعمه لنفسه، حين ادعى لنفسه الربوبية والألوهية. وهكذا كانت التجربة السياسية لسيدنا موسى عليه السلام ذات دلالات تجعل منها: "نموذجاً ملياً لصراع السيادة بين الرسول والملأ"[(١)]، أو بين الرسول والنخبة الحاكمة.

ولكيما يضع الدكتور التيجاني عبد القادر التجربة السياسية الموسوية في سياقها التاريخي يقول: " لقد طرأ بالفعل من بعد نوح تطور تاريخي كبير في جانب الفكر، فقد تحولت القرية إلى حاضرة كبيرة، وتحول الملأ إلى مملكة، وتحولت الأعراف والمصالح إلى دين متبع. كما تطور جانب الإيمان كذلك كثيراً، فقد تحول المؤمنون إلى أمة، ولكنها أمة منقوصة السيادة بالاستعباد العسكري والإكراه السياسي"[(٢)]، الذي كان فرعون يسوم به القبط وبني إسرائيل.

وهكذا جاء سيدنا موسى عليه السلام ليرى " أن فرعون قد اعتدى على السيادة العليا، ليس على سبيل الاشتراك مع الله فيها، وإنما ادعى

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٥.

الربوبية ذاتها وأنكر أن يكون فوقه إله. وكما اعتدى فرعون على السيادة، فقد اعتدى على الأرض وجعلها ملكاً مقدساً له، واعتدى على رقاب الناس، فجعلهم عبيداً، فاكتملت له بذلك عناصر السيادة السياسية الاستبدادية كلها: الأرض، والناس، والسلاح، والفكرة.

أما الأرض فقد كانت خالصة للملك بلا منازع. والقرآن يحكي عن فرعون قوله: ﴿أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٥١]؛ ليدل على مدى تحكمه في موارد الطبيعة وما تفيض به الأرض من ثمرات. يضاف إلى ذلك ما ذكره المؤرخون والمفسرون أن فرعون كان قد أمسك بني إسرائيل كعمال للأرض والبناء، كما يُفعل بالرقيق، مما وفر فيوضات مالية هائلة يكفي للتدليل عليها ما ذكره القرآن عن أموال قارون كمثال نموذجي للثراء الفاحش.

وقد كان فرعون يحتكر بلا شك السلاح والجند لدعم سلطته المركزية وحراسة ملكه، ولقد ذكر جنوده هؤلاء في القرآن: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٨]. وما ينقص فرعون في نظامه ذاك العتيد إلا شيء واحد هو جانب المبدأ والفكرة والمشروعية حيث كانت الفكرة ملفقة من بقايا أديان واعتقادات سابقة صاغها الكهنة والسدنة والسحرة وأقنعوا بها بعض صغار الأحلام: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٥٤].

أما سيدنا موسى في طرف الصراع الآخر، فلم يكن يملك إلا ما كان يفتقر إليه فرعون وهو جانب المبدأ والمشروعية الحقة، وبقي مفتقراً إلى الأرض والناس والسلاح. إن حركة التوحيد قد نضجت، وتجاوز المؤمنون بها مرحلة الشتات، ولكنها كانت مهددة بالاستضعاف. إن سيدنا يوسف، عليه السلام، هو الذي أدخل بني إسرائيل في مصر، حينما مُكّن له فيها: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ

يَشَآءُ﴾ [يوسف: ٥٦/١٢]، وبذلك انتهت دورة الاستئصال لتبدأ دورات (المداولة) بين المؤمنين والمشركين على الأرض، وأصبحت: " فلسفة التاريخ الديني كلها قائمة على فكرة المداولة بين الناس في الأرض، فلا تبقى خصوصية لأرض بعينها لا يقام الدين إلا فيها (كأرض الميعاد)، ولا خصوصية لشعب بعينه لا يقوم الدين إلا فيه وبه (كشعب الله المختار)، وإنما تكون الأرض كل الأرض لله، وأنه قد جعلها مداولة بين الناس كل الناس، وفقاً لشروط التمكين السياسي والحضاري القائم على الالتزام (بالوحي المسلَّح) لإقامة الدين في الأرض. فهذه هي عبرة التاريخ الديني، وذلك هو مغزى إفراد القرآن لتجربة موسى وقومه من بعد تجربة الرسل السابقين، والإشارة المتكررة إلى أن موسى قد جاء من بعدهم: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنۢ بَعْدِهِم مُّوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾ [الأعراف: ١٠٣/٧].

وهكذا دارت جولات الحوار والصراع بين موسى وفرعون حول مسألة التوحيد، وانبثقت نزعة (الكبرياء في الأرض)، فقد أدرك أتباع فرعون أن دعوة التوحيد تقتضي أن يتخلى فرعون وحاشيته عن السيادة والكبرياء بلا مواربة، وأبلغهم بذلك المقتضى، ولذلك قالوا له: ﴿قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠/ ٧٨]. ولم يؤمنوا، ووجد موسى نفسه أمام خيارين: "إما أن يخرج من الأرض حاملاً دينه إلى حيث يشاء، وإما أن يخرج من الدين ليبقى في الأرض كما يشاء"[1]، وكلا الخيارين لا يستقيم: "لأن أساس دعوة الدين هو الربط بينه وبين الأرض والاستيلاء على السيادة فيها باسم الله"[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٠.

ولم يشأ موسى، عليه السلام، أن يدخل في صدام حربي غير متكافئ مع فرعون وجيشه، وليس فيه مصلحة للدين. وهنا اقترح موسى أن يسمح له بمغادرة مصر بمعية قومه من بني إسرائيل. ولكن فرعون فطن لخطورة الاقتراح لأنه: "لا يتضمن الانسحاب من مصر زهداً فيها أو تخلياً عنها لفرعون كما قد يفهم البعض. فالتخلي النهائي عن الأرض تخلٍ عن الرسالة ذاتها، ولو كان خروج بني إسرائيل هو تخلٍ نهائي عنها لفرعون لما رفض فرعون ذلك ولرحب به، ولكن الخروج الجماعي لبني إسرائيل مع نبي يقودهم، يعني أنهم قد صاروا أمة بعد أن كانوا رقيقاً، كما يعني أنه لم يبق بينهم وبين السيادة الكاملة إلا أن يجدوا مكاناً من الأرض، وقد يكون هذا المكان بجوار مصر ذاتها. وقد يستعينون بالبدو في شرق الدلتا مثل الذين أوى إليهم موسى من قبل حينما هرب من مصر صبياً إلى (مدين)، وقد ينقضون على مصر حلفاء مع أول عدو لها، وقد كانت مصر تخوض حروباً متتالية في الشمال والشرق. هذا فضلاً عن أن الخروج الجماعي لبني إسرائيل قد يقوض البناء الاقتصادي المصري، الذي كان يعتمد عليهم، إذ كانوا يمثلون الجزء الأساسي من العاملين في الأرض بل كانوا جزءاً من الأرض، وفقاً للعرف الإقطاعي الذي كان يسود. وربما يكون قول موسى لفرعون الذي حكاه القرآن: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: ٢٦/ ٢٢]، إشارة إلى ذلك الارتهان بالأرض. لكل ذلك فقد رفض فرعون رفضاً قاطعاً فكرة خروج بني إسرائيل من مصر، وشدد الحصار عليهم، وأحكم الرقابة، وأمر بمضاعفة الأعباء والأعمال الشاقة عليهم إمعاناً في العنت والرهق "[١].

وإزاء مواجهة فرعون لقوم موسى بهذا العسف والتنكيل، وهم بعد ضعاف ومتفرقون، ولم يكوّنوا جيش المواجهة بعد، لم يجد سيدنا موسى

(١) المصدر السابق، ص ٩٠ - ٩١.

أمامه من سلاح إلا سلاح الصبر والصمود حتى يقوى عود بني إسرائيل، ويستجمعوا شروط التمكين، فأوصى قومه قائلاً: ﴿ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨/٧]، وأصبح البقاء بمصر هدفاً، لم يحِد عنه موسى إلا بسبب تضعضع قوى بني إسرائيل: ﴿قَالُوٓا۟ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا ۚ﴾ [الأعراف: ١٢٩/٧] وعندها دعا الله تعالى أن يطمس على أموال فرعون وآله، وأن يشدد على قلوبهم، فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم. فأُذن له بالخروج ولم يسأله ابتداءً.

وهكذا كانت تجربة سيدنا موسى السياسية تقوم على الارتباط بالأرض ليقيم عليها مبادئ دعوته، وأركان دولته، ولم يخرج عنها إلا ليعود إليها لينجز تلك المهام.

التجربة السياسية المكية

ومن تحليل التجربة السياسية الموسوية انتقل الدكتور التيجاني لتحليل التجربة السياسية لرسول الإسلام، محمد عليه السلام، فقد افتتحت سورة الأعراف بتقديم العبرة الإيمانية التاريخية لأهل مكة، فقال تعالى: ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝٢ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٣ وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١-٤].

وهذا خطاب له وقع خاص عند أهل مكة؛ لأنه إذا وُجِّه إلى قوم نوح مثلاً، فإن سجلات التاريخ ما كانت تقدم لهم أمثلة وعبراً كثيرة عنه. أما أهل مكة فقد علموا مصارع الفراعنة والجبابرة من قبل، ولذلك فقد كان ذلك الخطاب جديراً بأن يثير القلق الفكري والتساؤل والبحث ولا سيما: "في مسألة السيادة في الأرض والفعل السياسي والولاءات

العليا في المجتمع، والعلاقات بين الناس، والقيم التي ترتبط بها والمؤسسات التي تقوم على أساسها، وفوق هذا وذاك تجرهم إلى التساؤل عن المعايير الثابتة التي يحكم بها على الأحداث التاريخية الماضية والعلاقات الاجتماعية الراهنة»[١]. هذا فوق أن ذلك الخطاب القرآني كان يستهدف تنمية الحس التاريخي والقدرات التحليلية الموضوعية لمن يهتدون بالإسلام، فيوظفون عقولهم في خدمة الهدف السياسي.

وقد قدم الدكتور التيجاني عبد القادر شروحاً متضامَّة لعدد من النصوص القرآنية المكية، ثم عاد ليركز على سور بعينها هي (الزمر) و(غافر) و(فصلت) و(الشورى) و(الزخرف) و(الدخان) و(الجاثية) و(الأحقاف) ومن تأمل فواتح تلك السور لاحظ: «أنها جميعاً تبدأ بعبارة حم. تنزيل الكتاب، أو تنزيل الكتاب، أو حم. والكتاب، فهي على عمومها وبلا استثناء تبدأ بالحديث عن الكتاب المنزل وتكون كلمة (التنزيل) بهذه الطريقة الكثيفة، واشتراك هذه السور في التركيز على مفهوم أن الكتاب منزل وليس موضوعاً هو الأمر الذي يلفت انتباهنا لنقدم سؤالاً: هل تود هذه السور أن تتعرض لمبدأ السيادة العليا في المجتمع ومشروعيتها فتقدم الفكر (التنزيلي) في مقابل الفكر (الوضعي)؟ كإجابة على سؤال لمن تكون الكبرياء الأرض؟»[٢].

وحتى يجيب المؤلف عن هذا السؤال الكبير يقترب أكثر من نصوص هذه السور، ويحلل كثيراً من مفرداتها ومفاهيمها، مستنتجاً من ذلك أن كل إسهام بشري قُدِّم على هدى الدين الإبراهيمي، أو في إطاره الثقافي، فإن الدين المحمدي أحق به، بل سيتغذى به لإقامة الدين، بعد أن ينفي

(١) المصدر السابق، ص ٩٨.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٣.

عنه ما أُلصق به من إشراك وإفك[١]. وهو ما يعني أن دين الإسلام المحمدي وارث وخاتم في الوقت نفسه. ويستنتج أيضاً أن الآية المكية: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٥]، إنما تتضمن أمراً لازم التنفيذ وُجه إلى رسول الله ﷺ لكي: "يتولى القيادة السياسية في المجتمع القرشي، وهذا المعنى لم يأت عرضاً في ثنايا الآيات، وإنما قصد على وجه التحديد؛ لأن الآيات التي تلي هذه الآية مباشرةً تركز عليه لتؤكده، فنيها يخاطب الرسول ﷺ بقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٧].

ولكي يقيم رسول الله ﷺ العدل حسب شرائع الإسلام، فلا بد من أن يقيم دولة الإسلام، على أساس فكرة المداولة في الأرض والمغالبة على حيازتها ولو في مكة، وسط تلك الأغلبية التي لم تلتزم بعد بالإسلام، وهي مداولة ومغالبة تستمر حتى تتكلل جهود المسلمين ببسط سيطرة الإسلام على الأرض، فتكون الأغلبية العامة عندئذٍ للمسلمين.

الأصول الكبرى للدولة الإسلامية

وهكذا فقد أخذ تطور التجارب السياسية التوحيدية الأولى وتكاملها صورته في التجربة السياسية المكية، وهو ما يفيد في جملته بعدة استخلاصات ذات طابع أصولي تأسيسي، أهمها:

١- إن الدولة الإسلامية هي دولة توحيدية تحريرية

وذلك لأن توحيد البشر للإله سيوحّد ولاءهم له، ويحررهم من الولاءات الأخرى المتشاكسة. قال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا

(١) المصدر السابق، ص ١٠٦.

يَعۡلَمُونَ﴾ [الزمر: ٣٩/ ٢٩]. وهذه الآية تصور وضع: "العبد الذي تكون في رقبته حقوق كثيرة لشركاء متشاكسين، فتتعدد ولاءاته تبعاً لتعدد أسياده، فتضطرب وفقاً لذلك سائر أوجه حياته فلا يُصيب خيراً. وقد جاءت هذه الآية مثالاً للمقارنة بين حالة التوحيد وحالة الشرك، لتعني أن توحيد الولاء لله يسقط الولاءات الأخرى، فيتحرر الإنسان فيكون عبداً لإله واحد فلا يتحكم في رقبته سيد ولا في عقله كاهن"[١].

إن نظريات العقد الاجتماعي - كما يعتقد المؤلف - لم تحرر الإنسان الغربي كما ينبغي، بل أوقعته أسيراً للنظر الأحادي المادي للوجود، وهو النظر الذي ينصرف تماماً عن المآل الأخروي، ويجعل همه الاستمتاع المادي الدنيوي، الذي لكي يحافظ عليه فإنه يُبرم عَقداً مع الدولة، ويتنازل لأجهزتها وإجراءاتها عن جزء من حريته، من أجل أن تحميه الدولة. ولكن دائرة الدولة تتضخم وتحيط بالفرد من كل جانب، وهذا السلطان الضخم هو الذي تعمل عقيدة التوحيد الإسلامي على تحرير البشر منه، بتكليفها للدولة بالعمل على تنمية الجوانب الروحية الأخروية في حياة الشعب، ومنع الارتهان لعوالم المادة وحدها.

٢- إن الدولة الإسلامية هي دولة لكل الناس

وذلك لأن القرآن نزل لكل الناس؛ حتى يحكم بينهم بالعدل، ولم ينزل للمسلمين وحدهم. قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّۖ فَمَنِ ٱهۡتَدَىٰ فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الزمر: ٣٩/ ٤١]. والدولة الإسلامية لا تطرُد من ديارها من لم يؤمن بالإسلام ولا تجبره على اعتناقه. ومن ثم فقد أصبحت دولة لكل الناس. وحاكم الدولة الإسلامية مأمور أن يعدل بين الناس جميعاً، وليس بين المسلمين وحسب.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٨.

٣- إن الدولة الإسلامية هي دولة قانون

وذلك لأن الناس يحتكمون فيها إلى شريعة لها قواعدها المحددة، ووجودها المستقل. قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨/٤٥]. وهنا تختلف فكرة أصل القانون عنها في التجربة الغربية. إذ كانت التجربة الرومانية تعتبر الإمبراطور مصدراً للقانون، حتى جاء الفيلسوف الروماني (شيشرون) بفكرة القانون الطبيعي، حيث يتطابق القانون مع حكم العقل الطبيعي، الذي هو مستمد بدوره من الله بزعمهم.

وعلى هذا المنحى سار آباء الكنيسة قائلين بالحق الملكي المقدس، الذي يلزم الفرد اتباعه، حتى ولو كان قانوناً سيئاً؛ فالقانون الغاشم - بزعم هؤلاء الآباء - هوعقاب رباني للمخطئين، وجب الامتثال له. وقد ظل التشريع الغربي يقوم على هذا الأساس حتى جاء (مارسيلو) ليقول بضرورة انتخاب الحكومات واستمدادها لمشروعيتها من الشعوب، وأن تتقيد بالقوانين، ثم جاء (وليام الأوكامي) لينادي بفصل الدين عن الدولة والتشريع، وهو الوضع الذي دعمته نظريات العقد الاجتماعي.

لكن القرآن الكريم كان قد سبق الغرب كثيراً في هذا المضمار، حين قرر: "ابتداءً أن الرسول والمؤمنين جميعاً يقعون تحت دائرة التكليف والمساءلة، ويحتكمون إلى الشريعة، كما يقرر بصفة حاسمة أن الشريعة (منزلة) وليست موضوعة، إذ إن وضع الشرائع ليس من اختصاص البشر، وإنما هو لله وحده، والشريعة المنزلة تختلف عن القانون الطبيعي الذي تستلهمه العقول استلهاماً فتصيبه أو تخطئه. وإنما هي نصوص وقواعد محكمة تجتهد العقول في إيجاد صيغ عملية لتطبيقها لا في البحث عنها"[١]، فهو أمر قد كُفوا مشقته الفادحة.

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٥.

٤- إن الدولة الإسلامية دولة غير ثيوقراطية

وذلك لأن السلطة فيها ليست لطبقة كهنة أو رجال دين، وإنما للشرع نفسه، ثم تلي الأمة أمر الحكم والتطبيق. قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٤٢/٣٨-٣٩]. فالخطاب القرآني موجّه هنا إلى جماعة المسلمين كلهم ليستجيبوا لأمر الله تعالى ويعبدوه، ويُحكِّموا الشورى بينهم، وينفقوا أموالهم، ويتصدوا للظلم والبغي. فهذه الجماعة التنفيذية هي الأمة بكاملها، وليست طائفة غامضة مغلقة تتحكم في الناس باسم الدين كما هو مفهوم الثيوقراطية في الفكر السياسي الغربي.

هذه الآية المكية عن الشورى وآيات أخرى من تلك السور المكية الثماني، تشير إلى أن المسلمين بمكة كانوا قد صاروا جماعة لها زعامة، مثلما كان للقرشيين المشركين زعامة. فقد كان لمشركي مكة دولتهم ذات: "الوظائف التي كان يقوم بها ملأ قريش وتشبه وظائف الدولة هي الرئاسة الدينية وما يتبعها من رفادة وسقاية وحجابة، ثم يضاف إلى ذلك إرسال الوفود وإقامة العلاقات الخارجية، كما تضاف أيضاً دار الندوة التي تقرر فيها السياسات وتفض فيها النزاعات، ثم من فوق ذلك الإمكانات الاقتصادية التي يمكن أن تعد بها الجيوش وتحمى بها القوافل"[١]، وهي وظائف قوية ومتكاملة.

أما في الطرف المقابل فقد أنشأ: "الذين استجابوا لربهم دولتهم أيضاً" و"كانت لهم الرئاسة الدينية التي تمدهم بالشرعية المبدئية وقواعد السلوك الحياتية. وكانت لهم من حيث التنظيم الإمارة السياسية الشورية التي توحد مجهوداتهم، وتعصمهم من الفردية والتشتت. وإذا تذكرنا أن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢.

هذه الآيات نزلت بعد الهجرة إلى الحبشة، ووافقنا أن المهاجرين إلى الحبشة لم يكونوا مجرد أفراد فارين من الاضطهاد، لسلَّمنا بأن المسلمين في مكة كانت لهم القدرة على إرسال الوفود إلى الخارج، وإقامة العلاقات الدولية بصورة لم تفلح قريش في إيقافها أو قطعها. وتبقى مسألة العدد والعتاد، وهي المسألة المالية التي يتفوق فيها أهل مكة"[1].

لقد نزلت تلك السور المكية الثماني بعد الهجرة إلى الحبشة، وقبل رحلة الطائف؛ أي حين كانت المواجهات على أشدها بين المسلمين والمشركين. وفي آيات من تلك السور أبطل القرآن المكي الشرعية السياسية للملأ القرشي الجبروتي، واتسعت خطوات المسلمين نحو استكمال عناصر السيادة، والنفاذ من الحصار الاقتصادي الذي ضرب عليهم، وهنا نرى: "أن تحركات الرسول ﷺ في الفترة التالية ستكون تحركات رجل دولة، يسعى لاستكمال عناصر السيادة، ويخرج من التطويق الاقتصادي الذي تتفوق به قريش. وسوف نرى أن فكرة الانسحاب من مكة وتركها للمشركين لم تكن واردة أصلاً في منهج الرسول ﷺ السياسي، وإنما يقوم منهجه على سحب الأرض من تحت أرجلهم أو تهديد مصالحهم التجارية في الطائف والحبشة، أو على تطويقها بالقبائل العربية من غير قريش. ومنهج الاستيلاء على السيادة هذا ليس هو منهجاً تحول إليه الرسول ﷺ تحولاً مفاجئاً، كما ظن بعض الناس، ولا هي سيادة محلية تقام في قريش كما توهموا"[2]. وإنما هو منهج أصيل في الدين، وله تراث عريق في رسالات الرسل السابقين، وهو المنهج الذي يقود المسلمين في كل عصر ومصر لإقامة دولة مكينة للدين.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٣ - ١٢٤.

خاتمة: التيجاني عبد القادر مستدركاً

بهذا التحليل الذي اقتصر على النصوص القرآنية المكية، وضع الدكتور التيجاني عبد القادر حامد يده على جذور المبادئ السياسية الإسلامية، وأبان عن عمق تغلغلها في تاريخ الأديان السماوية، وكشف عن اتساع مداها وسماحتها، إذ تشمل في ظلها من آمن بها ومن لم يؤمن بها، وأعرب عن انفتاحها على تجارب الفكر البشري، إذ تستخلص منها، وتستصحب كل ما ينسجم مع أصولها ومقاصدها ومايفيد الناس في أنواع الخير كافة.

وأكد أن الناس، جميع الناس، مكلفون بما كلف به الرسل من إقامة العدل؛ لأن العدل والفطرة البشرية سواء. ثم إن الإسلام قد أضاف النبوة إلى الفطرة، فزادها هدى إلى هدى، وتكفل بحفظ كتابه الكريم من التحريف والتزوير، وعصم الأمة في إجماعها من الضلال. وأعطى العبرة بتراث سياسي وفير من مجاهدات الرسل عبر التاريخ، كافحوا فيها صور الشرك والفساد السياسي المتنوع، وجابهوا الطغاة وأقاموا الدول على المبدأ والفكرة والمشروعية. ولم تشرع لهم الهجرة هروباً وإنما حيلة ووسيلة من أجل التمكين.

وهكذا انتهى الدكتور التيجاني عبد القادر من خلال تحليل معاني النصوص والوقائع التاريخية للمرحلة المكية ثم إعادة تركيبها، إلى اثبات أن التوجه السياسي الرامي إلى إنشاء دولة إسلامية كان توجهاً أصيلاً قديماً، ولم يأتِ توجهاً انتهازياً ذرائعياً طارئاً كما تصور بعض أقطاب حركة الاستشراق، وكما ظن بعض المستغربين من أبناء المسلمين. وبهذه النتيجة البحثية تمكن الدكتور التيجاني عبد القادر من إزالة وهم كبير في موضوع علاقة الإسلام بالسياسة، وذلك لجهة التصور الأصولي المبدئي

والتجربة التاريخية التطبيقية. وقد فتح الدكتور التيجاني عبد القادر بأسلوبه البحثي لهذه المسألة نهجاً علمياً مميزاً لدراسة الظاهرة السياسية انطلاقاً من آي القرآن الكريم، وهو نهج حريٌ بأن يعطي نتائج أقوى وآكد في دراسة العلوم السياسية من وجهة النظر الإسلامية.

الفصل السادس عشر

لؤي صافي: منهجية بحثية في الفقه السياسي الإسلامي

مقدمة

درس لؤي صافي (١٩٥٥م –) الهندسة بجامعة دمشق، ونال منها إجازة البكالوريوس، وقفّى على ذلك بدراسة العلوم السياسية وتخصص فيها بدرجات جامعية وفوق جامعية في الولايات المتحدة الأمريكية. وأعانه تدريبه الرياضي والهندسي على ممارسة التنظير السياسي الصارم وإحكام قضاياه، والتأسيس لمناهج بحث متقدمة في مجال العلوم السياسية (الإسلامية). وقد تصدى الدكتور لؤي، في ضمن إسهاماته التنظيرية لمحاولة إرساء معالم نظرية كبرى تهدي وتقود المجهودات الرامية إلى تركيب الدولة الإسلامية العصرية وتشييد بنائها. وربما أمكن اعتبار محاولته تلك بمثابة الخطوة النظرية الإجرائية المطلوبة لنقل المبادئ السياسية الإسلامية العامة في مجال الدولة إلى حيز التطبيق المؤسسي المنشود.

في فصل سابق، كنا قد استعرضنا بعض الجهود التنظيرية (التاريخية) للإمام أبي الحسن الماوردي، والتي كانت بدورها تطويراً لجهود تنظيرية لبعض الفقهاء الكبار الذين سبقوه شأن أبي بكر الباقلاني، وأبي المعالي الجويني، وأبي يعلى الفراء، وأبي حامد الغزالي، وعرفنا كيف أن الماوردي قدم صياغته للنظرية السياسية الإسلامية على أساس تحديد وظائف الدولة الإسلامية ومهامها، ومؤسساتها المختلفة، وتفصيل وظائف رئيس الدولة (الخليفة) ومهامه. ولكن الزمان قد تغير كثيراً منذ ذلك الحين، وتطورت المؤسسات تطوراً كبيراً، واختلفت وظائفها وتعقدت، كما لاحظنا في مثال (الحسبة) الذي ناقشناه على هامش دراستنا للماوردي. وفي الجملة فقد أصبح تنظير الإمام الماوردي لمهام المؤسسات السياسية الإسلامية، وعلى رأسها مؤسسة الدولة، يحتاج إلى إعادة تنظير منهجية في الصميم.

البعد المقاصدي

وقد تعرضت نظرية الماوردي حديثاً إلى بعض الانتقادات، كما اتجه بعض الفقهاء إلى تطويرها بما يلائم مستجدات العصر الحديث ومتطلباته، ولكن الجهود التي بذلت في ذلك الاتجاه كانت " توفيقية وتجميلية "[1] إلى حدّ كبير، الأمر الذي حال دون الوصول إلى " العمق التأسيسي والتأصيلي "[2] المطلوب.

وقد انتقد الدكتور لؤي صافي تلك الجهود (التوفيقية)، كما سماها من جهتين: أولاً: لجهة أنها جهود جزئية، لم تشمل مجمل النظرية

(١) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندون، فرجينية، ١٩٩٦، ص ٢١.
(٢) المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٢.

السياسية، وإنما اكتفت في الغالب بمناقشة بعض المسائل السياسية؛ كمؤسسة الشورى، وإمكانية ممارسة المرأة لأي دور فيها، أو لأي دور سياسي على الإطلاق، وما إذا كانت الشورى مُلزمة أم مُعْلِمَة، وكانت المعالجة جزئية إذ تم الاستدلال في الغالب بدليل واحد أو أدلة قليلة، ولم يكتمل فحص مجمل الأدلة التي تحكم الظاهرة موضوع البحث بغية استخراج قاعدة عامة حولها. وثانياً: من جهة أن الجهد التحليلي كان وظيفياً في الغالب بمعنى أنه كان يعطي الأهمية الكبرى لتحليل الوظائف التي تؤديها المؤسسة، مع التركيز على الشخص الذي على رأسها: "فالمؤسسة السياسية، من وجهة النظر الوظيفية، شرعية طالما أدت الوظيفة السياسية المنوطة بها"[١]. ولذلك، تحدث الماوردي عن طريقتين لاختيار (الخليفة) قصر الأمر عليهما دون سواهما؛ لأن تجربة الصحابة، رضوان الله تعالى عليهم، اقتصرت عليهما ولم ينظر الماوردي بعمق في (القاعدة الكلية) لسلوك الصحابة في اختيار تَيْنك الطريقتين.

إن منهج التحليل البنيوي الوظيفي، كان هو المنهج المستخدم عند الماوردي[٢]، وهو المنهج نفسه السائد في كتابات علم السياسة، من لدن أفلاطون إلى محللي السياسة المقارنة المعاصرين. وهذا التوالي على استخدام التحليل البنيوي الوظيفي شجع بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين على استخدامه في تطوير النظرية السياسية الإسلامية، فأتوا بنتائج جزئية قاصرة[٣]. ولتفادي ذلك القصور اصطحب الدكتور لؤي

(١). المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) يشيرالكاتب إلى محاولة الإمام الماوردي للتنظير للأحكام السلطانية، أو العلوم السياسية الإسلامية انطلاقاً من منهج يُعنى ببِنْية الحكومة ووظائف الحكام، وقد درسنا ذلك من قبل في الفصل الذي خصصناه لدراسة الفكر السياسي للماوردي.

(٣) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧.

صافي بعداً تحليلياً ثالثاً، هو ما أسماه بالبعد المقاصدي، وهو بعد لصيق بالبعد البنيوي، لأن البعد البنيوي متولد عنه.

يقول الدكتور لؤي في شرح البعد المقاصدي: إذا "فهمنا البِنْيَة على أنها مجموعة من العلاقات الثابتة المطردة للجماعة السياسية في حقبة معينة من تاريخها، تبين لنا أن مصدر هذا الاطراد كامن في الوحدة المقصدية؛ أي وحدة القواعد السلوكية لأفرادها. فتطابق القواعد أو القوانين السلوكية للجماعة السياسية هو الأساس الذي تقوم عليه المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وهو لذلك الأساس الضروري الذي يمكِّن الجماعة الإنسانية من تحقيق وظائفها ومهماتها المشتركة. وبذلك تصبح البنية السياسية والوظيفة التي تؤديها، تجلياً وتشخيصاً مكانيين وزمانيين للقواعد السلوكية الكلية. فإيمان والتزام مجموعة من الناس بقواعد سلوكية متشابهة يدفعهم إلى البحث عن صيغة تمكنهم من التعاون لتحقيق القوانين التي آمنوا بها، وترجمتها إلى أفعال وسلوك جماعي، ويدفع بهم، بالتالي، إلى تطوير بني تتناسب من حيث الشكل والوظيفة مع فحوى القوانين الكلية، وتتلاءم مع معطيات الحياة الاجتماعية والقدرات المادية المتاحة. وبتعبير آخر، يمكن القول إن البنية والوظيفة السياسية محصلتان ناجمتان عن تطبيق المبدأ العام على الظرف الاجتماعي والتقني الخاص، ذي الطبيعة التاريخية الانتقالية"[1].

إن البعد المقاصدي شبيه بما يسمى في السياسات المقارنة بـ (الثقافة السياسية)، إذ تتولد عن كل ثقافة سياسية أنماط تنظيمية سياسية مناسبة لتلك الثقافة[2]. ولكن يشير د. لؤي هنا بصفة خاصة إلى دور النص الديني

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) يعني مصطلح (الثقافة السياسية) مجموعة عادات الأمة وتقاليدها وقوانينها واعتقاداتها العامة التي تعدُّ بمنزلة آليات خفية تسيطر، بشكل أو بآخر، وبأقدار =

الكلي في إنشاء صور التنظيمات والترتيبات السياسية، فيقول: " إن عدم التمييز بين الفعل السياسي ذي الطبيعة التاريخية الخاصة، والقاعدة الكلية العامة التي تحكم الفعل وتوجهه، أدى إلى قبول علماء على درجة عالية من المعرفة الفقهية والسياسية لممارسات سياسية أفرزتها أوضاع تاريخية خاصة، وإعطائها صفة العموم واللزوم، رغم تعارضها مع مبادئ كلية ".[(١)] وما رمى إليه د. صافي من النص السابق هو أن شكل المؤسسات السياسية الإسلامية لا يستلزم أن يثبت على صورة معينة، وأن الصورة التاريخية التي برزت بها تلك المؤسسات قديماً، ليست هي الشكل الوحيد المطلوب أو المقبول، وإنما هي الشكل الذي تماشى مع التطور الثقافي للمجتمعات الإسلامية في تلك الحقبة التاريخية، ويمكن تطوير أشكال أخرى للمؤسسات السياسية الإسلامية مما يساير ويلبي حاجات العصر الحديث.

إن النموذج السياسي الإسلامي يختلف اختلافاً تاماً عن النموذج المثالي اليوتوبي الأفلاطوني[(٢)]، كما يختلف كلياً عن "النزعة الواقعية الارتهانية التي ترفض كل فكر متعالٍ عن الواقع الراهن، أو داعٍ إلى تطويره وتبديله"[(٣)]. إن تلك النزعة تمثل حالة عجز فكري أحياناً، كما قد تمثل حالة تبعية لنماذج فكرية بعينها يجري الترويج لها باسم الواقع، وفي

= متفاوتة، على أنماط السلوك السياسي لأفراد الأمة، وتقدم المعيار الذي يستخدمونه لتقويم الأداء السياسي للحكام.

(١) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) يرجى مراجعة الفصل الخاص بـ (أفلاطون) من هذا الكتاب، وكيف قسم المجتمع الأثيني إلى ثلاث طبقات تؤدي كل طبقة وظائف بعينها، ولا تتدخل في أداء وظائف طبقة أخرى، وكيف كان ذلك هو مؤدى تفسيره لمفهوم (العدالة).

(٣) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١.

حالة العالم الإسلامي بالذات فمعظم حالات الواقع السياسي المعاش، إنما هي حالات تم تشكيلها وفق الأنماط الغربية المستوردة، فهي ليست من الواقع الأصيل، ولا انبعاثاً عن الثقافة القومية الذاتية ولا تمثيلاً صادقاً لها، ومع ذلك يشاع عنها أنها الواقع الذي لا يحتاج إلى تغيير ولا مضاهاة بمثال اعتباري أعلى.

يختلف النموذج السياسي الإسلامي المنشود عن هذين النموذجين في أنه يأخذ بطرف من المثالية وطرف من الواقعية، ولذلك سماه د. لؤي بنموذج (المثالية الاعتبارية) وهو يشرح ذلك فيقول: "تتميز المثالية الاعتبارية عن المثالية الطوباوية في أنها لا تتجاهل المعطيات التاريخية والنفسية للخبرة الإنسانية خلال عملها التنظيري، بل تعمد إلى تطوير نموذجها السياسي من خلال اعتبار تطبيقاته التاريخية، وتحاول استيعاب التطبيق بالرجوع إلى أسسه المبدئية، وبالتالي، فإن المثالية الاعتبارية تتفادى إفراط المثالية الطوباوية التي تتجاهل القيود الوجودية التي تحدد إمكانية وحدود تطبيق المثال على أرض الواقع، كما تتفادى تفريط الواقعية الارتهانية التي تتعامى عن أهمية المثال في تطوير الواقع وتحسينه، ومن هذا المنظور فإن التوجه المثالي الاعتباري لا يرى العلاقة بين النموذج السياسي وتجلياته التاريخية، على أنها علاقة أحادية ينعكس عبرها التطبيق التاريخي للمثال بحذافيره، أو ينبثق خلالها النموذج بكامله من التجربة التاريخية، بل يعتبرها علاقة جدلية يتم عبرها وخلالها تطوير الواقع ليقارب المثال، وتعديل النموذج بناءً على معطيات التجربة ودروسها"[١].

لقد ثبت من التحليل السابق أن أي نموذج سياسي هو بالضرورة نموذج مثالي، سواء أكان من النوع المثالي اليوتوبي المنقطع عن الواقع،

---

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

أم من النوع الواقعي الذي ينكر المثال في ظاهر دعواه، ولكن بعد تحليله واستكشافه من الداخل يتضح أنه يتبع مثالاً معيناً ويتفادى الانفكاك عنه، بإنكار الانتساب إليه وادعاء الانتساب إلى الواقع الحي.

لا مفر إذن من المثال في كل حال. ولذا فإن من الحصافة بمكان ألا يُنكر المثال، وألا يُتبع اتباعاً أعمى من دون تدبر عميق في مقاصده ومراميه. وعلى المستوى الإسلامي يقرر الدكتور لؤي صافي: " أن تجربة الرعيل الأول تجربة بالغة الأهمية لا يمكن لأي عمل تنظيري جاد تجاهلها. إلا أن أهمية هذه التجربة لا تعود إلى أشخاص الصحابة، بل إلى مساهمتهم في تحويل الفكرة والمثال إلى واقع مُعاش وأفعال منجزة من جهة، وإلى قرب عهدهم بالرسالة السماوية وحاملها عليه الصلاة والسلام من جهة أخرى. لذلك فإن نموذجية تجربتهم يجب أن تنبني على فهم صحيح وواضح للمبادئ التي وجهتهم، وللقواعد السلوكية التي ضبطت تفاعلهم وتعاملهم. أما تقليدهم تقليداً أعمى قبل تعيين محددات فعلهم، وأما اتخاذ البنى السياسية والمؤسسات السلطية التي طوروها واعتمدوها نموذجاً عاماً يحتذى في كل مكان وزمان، فذاك عمل غير علمي "[1]. إنه عمل عاطفي ساذج، غير مهتد بالمقاصد الأصلية للشرع، وبعمل الصحابة رضوان الله عليهم.

ما العمل العلمي إذن؟

يعتقد الدكتور لؤي صافي أننا إذا سلمنا بالنموذجية الاعتبارية للتجربة السياسية للخلفاء الراشدين، فإن ذلك التسليم ينطوي على افتراض بأن تلك المثالية إنما تتعلق بالقواعد الكلية التي على أساسها قامت التجربة السياسية للصحابة، ولم تقم على ذواتهم وأشخاصهم وحسب. ولذا:

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

"وجب، أولاً، تحديد هذه القواعد، وذلك باستقرائها من أقوال الرعيل الأول وأفعالهم. وعندما تصبح القواعد الموجهة لسلوك الصحابة السياسي واضحة بينة يمكن، من ثم، مقارنتها مع مبادئ الوحي وتوجيهاته الكلية لتعيين أوجه التوافق والتعارض بين مبادئ التنزيل الإلهي وقواعد السلوك"(١).

وبإنجاز هاتين الخطوتين يمكن الانتقال إلى الخطوة الثالثة، حيث يتم تحليل البنية أو (المؤسسة) السياسية التي انبثقت عن القواعد والمبادئ السياسية الكلية، وذلك لفرز ما هو خاص مما هو عام في الموضوع: "فالبنية السياسية المتولدة عن مبدأ عام تفقد من عمومها تبعاً لمقدار الخصوص في البنية الاجتماعية للجماعة السياسية. وبالتالي فإن تنزيل المبدأ العام على وسط اجتماعي مغاير لا يمكن أن يتم من خلال استعارة البنية السياسية لإعمال المبدأ العام في سياق البنية الاجتماعية المهيمنة"(٢). وهكذا يتوجب مراعاة الخصوصية، أو جانب الواقع، في كل محاولة اجتهادية.

ذلك أن شكل المؤسسات السياسية ليس مقصوداً في ذاته، وإنما المهم هو تأدية تلك المؤسسات لوظائفها حسبما تحدده القواعد الكلية، وحسبما تتطلبه المحدِّدات الاجتماعية والثقافية في المكان والزمان المعينين. وفي هذا المجال فلا يسع المنظر السياسي أن يتجاهل الفروق الهائلة من ناحية المحددات الاجتماعية والثقافية للأماكن المتباعدة، والأزمنة التي تفصل بينها قرون وقرون، بل يجب أن يضع في اعتباره عدة أمور في وقت واحد أهمها أصول الفقه السياسي، واستصحاب التاريخ.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

أصول الفقه السياسي

هنالك علم معروف من العلوم الدينية يسمى بعلم (أصول الفقه) وهو يختلف عن علم (الفقه)؛ لأن الفقه مقصود به: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية"[١]، أي تصنيف أحكام الشرع لجهة الوجوب والتحريم والإباحة على جزئيات أعمال الناس. أما أصول الفقه فهو كما عرفه الأصولي الكبير كمال الدين بن الهمام: "إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه"[٢].

إن علم أصول الفقه، هو علم منهج البحث في استخراج أحكام الفقه، فهو يحدد الأسس والقواعد التي تتبع في عملية استخراج الأحكام الفقهية التفصيلية لكل تصرف من التصرفات العملية الحياتية. وأما علم (أصول الفقه السياسي) فيمكن تعريفه مماشاة لتعريف ابن الهمام لأصول الفقه على أنه: "إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه السياسي". وهنا دعا الدكتور لؤي صافي إلى الإقلاع عن أسلوب السَّوْق الاتفاقي الاعتباطي للنصوص لتعضيد الآراء السياسية، والاتجاه عوضاً عن ذلك إلى: "ارتكاز النظرية السياسية على منظومة من المبادئ والقواعد العامة مستخرجة من النصوص عبر عملية استقراء شامل للنصوص المتعلقة بالظاهرة المدروسة كافة"، ولأجل إنجاز تلك العملية المنهجية حدد الدكتور صافي الخطوات التالية:

١- أن يقوم الباحث بتقصي جميع النصوص القرآنية المتعلقة بالظاهرة موضوع البحث، وألا يقتصر على بعض النصوص دون بعض؛ لأن الدلالة قد لا تكتمل إلا باستقراء جميع النصوص.

---

(١) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٥ م، ص ٥ .

(٢) في التحرير عن أبي زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٦.

٢- فهم النصوص القرآنية على ضوء قواعد اللغة العربية وأساليبها، وعدم الشطح أو اللجوء المفرط إلى التأويل، وإخراج الحقائق الجلية إلى عوالم المجاز.

٣- إدراك علة الحكم؛ لأن معرفة المقاصد والعلل في أحكام المعاملات خصوصاً أمر لازم، وهو يعين الباحث على قياس الأشباه والنظائر، لتغْدِية الحكم ذاته عليها. وهذا الأمر ألزم ما يكون في قضايا الفقه السياسي: " فالمتتبع لآيات القتال في القرآن الكريم، مثلاً، يجد نصوصاً توجب كف الأيدي عن القتال، وأخرى تدعو إلى السلم والمصالحة، وأخرى تأمر وتحرض على القتال. ولا يمكن إزالة التعارض الظاهر في هذه النصوص إلا من خلال تحديد العلل التي أوجبت القتال حيناً ودعت إلى السلم حيناً آخر "[(١)].

٤- "الانتقال من الخاص إلى العام عبر عملية تجريد متتال". وهذا يعني أن يقوم الباحث بإدراج الأحكام الجزئية الخاصة، تحت قواعد كلية عامة: " فيمكن، على سبيل المثال، من خلال مراجعة مجموعة الأحكام التي تحظر الغرر في البيع، أو إتلاف مال الغير، أو سرقة أملاك الآخرين واختلاسها، استنتاج قاعدة احترام الملكية الخاصة، ووجوب صيانة الجماعة السياسية لممتلكات أفرادها، ضمن القيود العامة التي تحددها القواعد التشريعية "[(٢)].

وبهذه الخطوات المنهجية المتتابعة تتم إزالة التناقضات الظاهرية بين النصوص، ويتأتى الوصول إلى منظومة أحكام مطردة، ومترابطة، ويقينية القطع، في مجال الفقه السياسي الإسلامي.

---

(١) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٩.

استصحاب التاريخ

إن هنالك سنناً سياسية كثيرة اطردت عبر التاريخ الإنساني، وكثير منها اعتنى القرآن الكريم بتسجيلها لتكون عبراً وقواعد للسلوك. ولكن مع ذلك فإن فقهاء السياسة المسلمين قد كرسوا جل اهتمامهم لاستجلاء تجربة الخلافة الراشدة وحدها للاهتداء بها. وحتى في هذا المدى فإن: "اهتمام فقهاء السياسة من السلف كان منصباً على دراسة السلوك الفردي للقيادة الإسلامية، لا الأنساق والاتجاهات السياسية العامة للأمة"[(١)]. ويبدو ذلك واضحاً من انصراف هؤلاء الفقهاء عن تحليل ظروف الفتنة السياسية في عهدي سيدينا عثمان وعلي رضي الله عنهما مع أن تحليل أسباب تلك الفتنة كان أمراً في غاية الأهمية من وجهة النظر السياسي العام.

إن تجنب الخوض لسانياً أو كتابياً في أمر الفتنة والنأي عن ترجيح موقف هؤلاء على أمر أولئك من الصحابة الأجلاء الكرام، هو موقف أخلاقي مثالي نبيل حقاً. ولكن من ناحية البحث السياسي الجاد فلا بد أن تخضع كل الكوارث والخضَّات السياسية لآليات التحليل العلمي الموضوعي، وذلك حتى لا تكرّ الفتن وتتكرر على مجتمعات المسلمين، وحتى لا يستهين الناس بالفتن، ويغضوا الطرف عنها، وعن أسبابها، قائلين إن أمثالها حدثت لمن هم أفضل منا.

ولأجل إنجاز تحليل سياسي موضوعي للتاريخ وضع الدكتور لؤي صافي هذه الخطوات المنهجية المتتالية:

١- تحليل تصرفات المشاركين في الحدث السياسي: وذلك بهدف الوصول إلى محددات تلك التصرفات. وتشمل محددات أي تصرف أمرين اثنين: مقاصد ذلك التصرف، وقواعد ذلك التصرف. أما المقاصد فهي

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٥.

الأهداف التي يسعى الفاعل لتحقيقها، وأما القواعد فتعني أمرين: الدافع النفسي الذي يحدو بالفاعل ويحفزه للإتيان بذلك التصرف، والمهارات العقلية والتقنية التي يمتلكها الفاعل ويسخرها لتحقيق مقاصده.

٢- الربط بين تصرفات المشاركين في الحدث السياسي: وذلك لأن التصرفات السياسية تتم عادة في خلال وسط اجتماعي واسع، يشمل الأمة بأسرها، أو قسماً كبيراً منها. وهنا لا بد من تصنيف الأفراد المشاركين في الحدث السياسي إلى مجموعات كبرى ومعدودة، وفقاً لتشابه الأفراد في خصائص قيمهم وسلوكياتهم السياسية، وذلك مما يعطي الباحث قدرة أكبر في السيطرة على مواد البحث.

٣- بعد إكمال عملية التصنيف، وإجراء عملية الدراسة لسلوك كل المجموعات، يجري العمل لتحديد القوانين التي تحكم تلاقي تلك المجموعات وتفاعلها: "وفي مقدمة تلك القوانين مبادئ التعاون والتصادم، أو الاتحاد والفرقة بين مختلف الجماعات، وقوانين الهيمنة والخضوع"[١]، وذلك هو الهدف الأعلى لأي جهد بحثي علمي.

وفي موضوع استصحاب الخبرة التاريخية يرفع الدكتور لؤي صافي السؤال التالي: " هل نكتفي عند التنظير للنظام السياسي الإسلامي، بالخبرة التاريخية للأمة، أم نتجاوزها لدراسة أحوال وأوضاع الأمم الأخرى؟ "، ويجيب عليه بأنه مع أن للأمة الإسلامية ثقافتها السياسية الخاصة التي قد لا تستجيب للواردات المؤسسية التي صنعتها بيئات ثقافية مغايرة، إلا أن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن: " دراسة الأنظمة السياسية والخبرة التاريخية للأمم المغايرة غير مجدية أو مفيدة. ذلك أنه إلى جانب البعد التصوري القيمي في التجربة السياسية للأمم الأخرى،

(١) المرجع السابق، ص ٤٧.

يمكن للراصد أن يلحظ بعداً تقنياً إبداعياً، يتعلق بنجاعة الوسائل والخطط المستخدمة لتحقيق هدف ما. فدراسة الأنظمة الانتخابية المختلفة تمكن الباحث المسلم، مثلاً، من فهم العلاقة بين التقسيم الإداري للدوائر الانتخابية ومستوى المشاركة الشعبية للجماعات السياسية المتنافسة، أو العلاقة بين التقسيم الانتخابي وهيمنة بعض القوى السياسية على الدوائر الانتخابية"[1].

إن استخراج القواعد العامة التي تحكم السلوك السياسي هي عملية جهد ذهني بشري، ولذا فقد يحالفها التوفيق أو الفشل، كما قد يتفاوت نصيبها من التوفيق والفشل. ولا يرنو باحث متعقل إلى أن يجعل مما يستخرج من قوانين، بمنزلة حتميات تاريخية، كما فعل مفكرون سابقون، من أمثال كارل ماركس، حينما جعل من قوانينه في المادية التاريخية، بمثابة القوانين النهائية الصالحة وحدها لتفسير السلوك السياسي في كل زمان ومكان، وهذا ما اتضح زيفه بعد حين يسير.

إن النظرية التي يمكن أن ينتجها الجهد الفكري على أساس منهج البحث الذي قدمه الدكتور لؤي صافي تقوم على الانتقال من الحالات المشخصة إلى الحالات المجردة: "في سلسلة متعاقبة من الإجراءات التجريدية، يتم خلالها تحديد الأحكام النصية والقواعد السلوكية العامة، ثم تعيين المبادئ والقوانين التي تحكم الوحدة الداخلية لأصناف النصوص والأفعال والعلاقات الخارجية بين الأصناف، لنصل أخيراً إلى المقاصد الكلية للنصوص والأفعال. بعد عملية الاستقراء الصاعدة من الجزئيْ المشخَّص إلى الكلي المجرَّد، ننتقل إلى عملية استنباط هابط، يتم خلالها الانتقال من الكلي إلى الجزئي، بغية إزالة أي تناقض داخلي بين القواعد والأحكام والحصول على منظومة متماسكة مترابطة تشكل

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٧ - ٤٨.

بمجملها ما نطلق عليه هنا النظرية العامة"[١]، التي يمكن الاحتكام إليها في عمليات التحليل والتفسير.

إن النظرية التي يمكن الحصول عليها عبر هذا المنهج العملي الصارم، ستكون على قدر كبير من التعميم، الذي ينتظم أعظم قدر من الحالات الجزئية، إلا أن القصور أو الخلل قد يطرق النظرية من جهتين:

أولاً: "انبناء القواعد والمقاصد على أنساق تاريخية، وبالتالي ارتباط صوابية الحكم واتساق القاعدة مع استمرار هذه الأنساق إلى المستقبل. بمعنى أن أي تغيير في أنساق الفعل أو التركيب الاجتماعي يقتضي تعديل القواعد بما يتوافق مع طبيعة التغيير "[٢].

ثانياً: "اعتماد النظرية على قدرات المنظر الفكرية ومهاراته التحليلية والتركيبية. فإذا أخذنا بعين الاعتبار فقدان الفكر البشري للعصمة من الوقوع في الخطأ أو الوهم، وانحصاره في حدود زمان ومكان معينين، أدركنا أن ناتج هذا الفكر يحتاج دوماً إلى النقد والتعديل "[٣].

وهكذا يدعو الدكتور لؤي صافي إلى ضرورة اليقظة الذهنية المستمرة، والنظرة الناقدة، والاجتهاد الدائب (باستصحاب البعد المقاصدي)، وذلك حتى يتم تصحيح الأخطاء، وإجراء التعديلات اللازمة بالحذف والإضافة، الأمر الذي سيمكن تلك التعميمات المكتسبة من الاحتفاظ بأعلى قدر ممكن من الصحة والنفاذ لأطول وقت ممكن.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٠.
(٣) المرجع السابق، ص ٥٠.

مثال تطبيقي

من النظريات السياسية الإسلامية التي تحتاج إلى تجديد (باستصحاب البعد المقاصدي) نظرية الشورى وآليتها الممثلة في الصفوة المختارة وأهل الحل والعقد. إن الكتابات السياسية الإسلامية تُجمع على وجوب ممارسة النظام السياسي الإسلامي لمبدأ الشورى، ولكنها تختلف حول مبدأ إلزامية الشورى أو إعلاميتها، وتغفل تلك الكتابات جميعاً التحديد الدقيق لكيفية اختيار الأمة لممثليها في مجلس الشورى، أو في مجموعة (أهل الحل والعقد) مكتفية بالإشارة إلى بعض الشروط المتوجب استيفاؤها في أولئك النفر، كالعدالة، والعلم، والحكمة، وهي الشروط نفسها المتطلبة في الخليفة أو رئيس الدولة. ومن هنا ينشأ بعض الخلط، ولذلك توجبت إعادة النظر في ذلك الاجتهاد القديم حتى: "تتضح العلاقة بين كل الأجزاء المتولدة منه"[١].

ويقترح الدكتور لؤي صافي في الصيغة الجديدة: "أن تختار الأمة جميعاً أهل الشورى، ثم يختار هؤلاء من بينهم من هو كفء للقيام بواجبات الإمامة". وهذه الصيغة فوق أنها تزيل الاضطراب من الصيغة القديمة فهي تؤدي: "إلى إظهار العلاقة الحقيقة بين الأمة والسلطة، وربط مصداقية العملية الشورية وشرعيتها بإرادة الأمة واختيارها. فلقد أدى فك الارتباط بين الأمة ونوابها إلى مفارقات عجيبة في عملية التحديد الكمي لأهل الاختيار. وانتهى الأمر إلى اختزال أعضاء مجلس الشورى الموكل باختيار القيادة التنفيذية للأمة إلى رجل واحد فرد"[٢]، كما جاء في بعض الأقوال!

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

كان ذلك هو مؤدى الاجتهاد القديم، الذي ربما كان مناسباً لأزمانه، والذي تولى بلورته الإمام الباقلاني كالتالي: " فإن قال قائل فبكم يتم عقد الإمامة عندكم؟ قيل له: تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة. فإن قالوا: وما الدليل على ذلك؟ قيل لهم: الدليل عليه أنه إذا صح أن فضلاء الأمة هم ولاة عقد الإمامة، ولم يقم دليل على أنه يجب أن يعقدها سائرهم، ولا عدد منهم مخصوص لا تجوز الزيادة عليه والنقصان منه، ثبت بفقد الدليل على تعيين العدد والعلم أنه ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلة العقول أنها تنعقد بالواحد فما فوقه. فإن قيل: ألا جعلتم العقد إلى كل فضلاء الأمة في كل عصر من أعصار المسلمين؟ قيل لهم: أجمع أهل الاختيار على بطلان ذلك، ولعلمنا بأن الله قد فرض علينا فعل العقد على الإمام وطاعته إذا عقد له، وأن اجتماع سائر أهل الحل والعقد في سائر أمصار المسلمين بصقع واحد وإطباقهم على البيعة لرجل واحد متعذر ممتنع، وأن الله تعالى لا يكلف فعل المحال الممتنع الذي لا يصلح فعله ولا تركه، ولعلمنا أن سلف الأمة لم يراعوا في عقدها لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، حضور جميع أهل الحل والعقد في أمصار المسلمين، ولا في المدينة أيضاً. وأن عمر رد الأمر إلى ستة فقط، وإن كان في غيرهم من يصلح للعقد، فوجب بهذه الجملة صحة ما قلناه. ويوضح ذلك أيضاً أن أبا بكر عقدها لعمر فتمت إمامته، وسلم عهده بعقده له "[١].

ويمكن أن يقال في مواجهة ذلك أنه إذا كان جمع الأمة على صعيد واحد لمناقشة اختيار الخليفة محالاً أو متعذراً فيما مضى، فهو لم يعد

(١) أبو بكر الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والروافض والخوارج والمعتزلة، دار الفكر العربي، ص ١٧٨ - ١٧٩، نقلاً عن: لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٢.

محالاً أو متعذراً اليوم. فهذا متغيِّرٌ هامٌّ يوجب إعادة النظر في أسس الاجتهاد القديم في هذا الموضوع. هذا فضلاً عن أن بعض سلف المجتهدين كان قد سبق وطرح رأياً منافياً لذلك الاجتهاد القديم، ولكن لم يفز باحترام الفقهاء، وكان ذلك هو الرأي هو الذي بذله الإمام أبو المعالي الجويني عن بيعة سيدنا أبي بكر الصديق وقال فيه: "الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر، لو ثار ثائرون وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة لما كنت أجد متعلقاً أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد. وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، وقدرت ثوران مخالفين لما وجدت متمسكاً به اكتراث واحتفال في قاعدة الإمامة. ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف، واتسقت الطاعة، وانقادت الجماعة. فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع، يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يصطلم [يستأصل] أتباع الإمام. فإذا تأكدت البيعة وتوطدت بالشوكة والعدد، واعتضدت وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذ ذاك تثبت الإمامة وتستقر، وتتأكد الولاية وتستمر. ولما بايع عمر مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة، ولم يبد أحد شِراساً وشِماساً، وتضافروا على بذل الطاعة على حسب الاستطاعة"[1]. وصحت البيعة بذلك.

إن اجتهاد الإمام الجويني قد برز حتى قبل ظهور المتغير الجديد، ممثلاً في سهولة الحشد الانتخابي لأفراد الأمة جميعاً وإمكانية فرز جميع الأصوات خلال يوم واحد أو أيام معدودات. ولكن مع ذلك فقد أكد

(١) أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، دار الدعوة، الإسكندرية، نقلاً عن: لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

الجويني ضرورة تمثيل أكبر عدد ممكن من الأفراد لتتكون منهم (الشوكة) أو القوة الشعبية التي تؤيد الحاكم وتدعم موقفه.

ويستنتج الدكتور لؤي صافي أن هذه هي القاعدة التي تمثل بِنية الواقع وقوانين حركة المجتمع، وكان أحرى بالفقهاء الذين أهملوا رأي الجويني أن يولوها اهتمامهم الذي وجهوه تلقاء الأعداد وهل يكون أهل الحل والعقد بالآحاد أو العشرات أو المئات. وهنا يضيف الدكتور لؤي صافي عنصراً آخر يتعلق بالفاعلية والقدرات السياسية لتنفيذ القرارات، حيث يقول إن: " عضوية مجلس الشورى لا يمكن أن تحدد بشروط نظرية محضة، مثل العدالة والعلم والحكمة، كما ظن كثير من فقهاء السياسة الأولون، بل من خلال فقه العلاقة بين القوى السياسية للأمة، التي تشكل القاعدة التي تنبثق منها سلطة أعضاء الشورى، والمجلس الشوري الذي ينوب عن الأمة في اتخاذ القرار السياسي: بمعنى أن انتماء الأفراد إلى الجهاز الشوري للأمة لا يتحقق تلقائياً عند توفر الشروط التي اعتمدتها النظرية الاتباعية، وجمهور فقهاء السياسة، بل يتوقف على موقع الأفراد المحقِّقين لشروط الشورى بالنسبة للجماعات السكانية والقوى السياسية التي يشكل مجموعها كيان الأمة، ومقدار الدعم والتأييد الشعبي الذي يتمتع به هؤلاء. فالنظر إلى العضوية في المؤسسات السياسية الهامة، كالجهاز الشوري والجهاز التنفيذي، من زاوية الشروط النظرية البحتة، أو من منطق تقديم ولاية الأفضل على ولاية المفضول ناشئ عن إغفال حقيقة هامة، هي أن قدرة المشارك في هذه المؤسسات على تحويل القرار إلى فعل يتوقف على القوى السياسية والدعم الشعبي الذي يمتلكه، وبالتالي على ثقة الشرائح والفئات السكانية التي يمثلها، والتزامها بدعم مواقفه وتأييدها. فالحل والعقد في حقيقة الأمر ليس لمن يملك الرأي وحسب، بل لمن يملك أيضاً القدرة على تحقيق الرأي، وتحويل القرار إلى فعل

ناجز. فامتلاك الرأي والمعرفة يؤهل الفرد ليكون مستشاراً يطلب رأيه اعتباراً لمرجعيته المعرفية، لا ليكون (شورياً) يحتاج لرأيه اعتباراً لمرجعيته السياسية"[1].

وظائف الشورى

ومن هنا تختلف الشورى عن الاستشارة؛ إذ الشورى هي لأصحاب القدرة والمَضَاء على الحل والعقد، وليس مجرد بذل المشْوَرة والرأي. واستناداً على تلك التفرقة يبلور الدكتور صافي وظائف الشورى كالتالي:

١- إنها حق مكفول للأمة بمقتضى القرآن حتى تتمكن به من أداء مهمتها في تحقيق مقاصد الدين، ولا سيما على الصعيدين الاجتماعي والسياسي.

٢- يمكن للأمة أن تتصرف في هذا الحق بتفويض مجالس شورية للاضطلاع بمهمة أدائه، ولكن تحتفظ الأمة دائماً بحقها في اختيار أعضاء مجالس الشورى.

٣- لا بد من اختيار أعضاء مجالس الشورى بحيث يمثلون مختلف قطاعات المواطنين وتعاونهم من أجل تحقيق الاستقرار والتنمية.

٤- لمجلس الشورى اتخاذ القرارات في أي قضية تتعلق بالمصلحة العامة للأمة، وله أن يؤسس أي كيانات أو مؤسسات يستلزمها تنفيذ تلك القرارات: " ويحق لتلك المؤسسات والكيانات التصرف ضمن المهمة المحددة لها في قرار التأسيس. وبالتالي

(١) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

فإن كافة المؤسسات التنفيذية للدولة تعتبر منبثقة عن مجلس الشورى"[١]. وتتأكد بالتالي علوية مؤسسة الشورى في النظام السياسي الإسلامي.

وهكذا أعطى الدكتور لؤي صافي للمؤسسة التشريعية والشورية أهمية عظمى في النظام السياسي الإسلامي، باعتبارها صمام أمان يحفظ الاستقرار ويحل الخلافات، ويمنع الانفجارات السياسية. وباعتبارها كذلك أداة لمراقبة أعمال مؤسسات الدولة وترشيدها بما يتماشى مع متطلبات القانون ومثل الدولة المسلمة، وباعتبارها أداة لتطوير السياسات العامة للدولة وترقيتها.

وهكذا فوفقاً لرأي الدكتور لؤي صافي فإن مهام الشورى تتعدد وتتعاظم وتتسع لأكثر مما أوكله إليها الفقهاء القدامى. ولهذا السبب فقد ازدادت الشروط التي يجب توفرها فيمن ينوبون عن الأمة في ممارسة الشورى المؤسسية: " إذ يجب توفر شرط هام آخر، وبالتحديد تطابق المقاصد والمصالح والظروف العامة للنائب الشوري، والجماعة السكانية أو العقدية التي يمثلها. فتطابق المقاصد يعني أن النواب يجب أن يعكسوا مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية ضمن المجتمع الإسلامي، بينما يتطلب تطابق المصالح أن يتم تمثيل مختلف المناطق والقطاعات السكانية ضمن مجلس الشورى. ذلك أن كثيراً من القرارات السياسية المتخذة لا تنبني كلياً على معايير الخطأ والصواب، بل تعود إلى الترجيح بين الخيار الأفضل والخيار المفضول انطلاقاً من اعتبارات المصلحة العامة. وبالتالي فإن تمثيل النواب لجماعاتهم يتطلب اقتراب هؤلاء النواب من قواعدهم الشورية، ومعرفة مشاكلهم الحياتية وأهدافهم وطموحاتهم،

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

كما يتطلب الدخول معهم في حوار لمعرفة آرائهم والتوصل إلى إجماع على الخيارات المطلوبة"[١]. وكفى بهذا حافزاً يدعو إلى إعادة النظر في الشروط الفقهية القديمة بصدد الشروط المفترضة في أهل الشورى والحل والعقد.

خاتمة: تجديد المنهج

تلك هي بعض الآراء الاجتهادية التي بلورها وصاغها المفكر السياسي الإسلامي الدكتور لؤي صافي، ومهما كانت جدة تلك الآراء فهي لا تمثل مفارقة لآراء المفكرين السياسيين الإسلاميين القدامى، ولا تجاوزاً لها، وإنما بناء عليها استوجبه النظر العقلي المقاصدي المسؤول.

إن إضافات الدكتور لؤي صافي في هذا السياق، هي مجرد أمثلة لاجتهادات له في قضايا أخرى ملحة كرس لها دراسات وبحوثاً منفصلة، واتبع في بلورتها وصياغتها المنهجية البحثية التي سبق أن أوردنا أسسها وقواعدها في صدر هذا الفصل، وهو دائب النظر في تلك المنهجية نفسها، وما يَنِي يصدر الاقتراحات والتوصيات في سبيل ترشيدها وترقيتها، وتبقى المنهجية التي اقترحها هي الأهم لأنها الكفيلة بعون الباحثين وتسديدهم في خطا الاجتهاد الفقهي السياسي المطلوب.

(١) المرجع السابق، ص ٢١٠.

الفصل السابع عشر

القضايا الكبرى في الفلسفة السياسية

مقدمة

لم يكن أمامنا في الفصول السابقة أن نُسهب أكثر مما أسهبنا. كان علينا أن نحدد خياراتنا للشخصيات التي استعرضنا أفكارها، بحيث تكون مما يدور حول القضايا المركزية التي ظلت محور التفكير الفلسفي السياسي خلال القرون العشرين الأخيرة.

لم يكن هدفنا أن نقدم في ثنايا تلك الفصول عرضاً شامل التفصيل يتتبع كل خطوات تطور الفلسفة السياسية، فذلك عمل يحتاج إلى أضعاف حجم هذا الكتاب. ونحاول أن نعوض النقص في هذا الفصل بمحاولة أخيرة للتركيز والاستخلاص وبلورة بعض القضايا الكبرى للفكر السياسي كما يلي:

القضية الكبرى الأولى: وظائف الدولة الأساسية

يتفق جميع المفكرين الذين يؤمنون بأهمية وجود الدولة على أن أولى وظائفها وأهمها تتمثل في وظيفة حفظ الأمن، وإقرار الطمأنينة العامة

وسط الشعب؛ لأن ذلك أمر يتطلبه تحقيق جميع وظائف الحياة السياسية. وفيما عدا وظيفة حفظ الأمن فإن الفكر السياسي يتشعب تشعباً واسعاً بشكل يحدد كل اتجاه سياسي فكري تقريباً مهام معينة للدولة يراها أوجب من غيرها.

غير أنه يمكن بشكل عام التمييز بين تيارين أساسيين، يؤمن أولهما بتوسيع نطاق الدولة لتتولى أداء معظم وظائف الحياة السياسية، ويؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق مدىً ممكن، وتخصيصها لأداء وظيفتي حفظ الأمن وتنسيق أعمال الأحزاب وجماعات المصالح والضغط المختلفة في المجتمع ومطالباتها، حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة.

أ - الدولة الممتدة

إن التيار السياسي الفكري الذي يؤمن بالدولة الممتدة يحمِّل الدولة مهمة إجمالية تتعلق بترقية حياة الإنسان، وتطهير روحه ومشاعره من أجل إعداده للحياة السعيدة الفاضلة وإلحاقه بها.

وأهم رواد هذا التيار في القديم هما أفلاطون وأرسطو فقد رأيا أن وظائف الدولة يجب أن تتعدد وتتسع لتحقق كل متطلبات الحياة السعيدة. ولما كان تحقيق تلك الحياة لا يتم إلا إذا تمتع الإنسان بسمو العقل والروح والفضائل الأخلاقية المتكاملة، فقد أصبحت أهم مهام الدولة أن تعمل على إعادة صياغة الإنسان بما يضمن تنمية عقله وروحه وأخلاقه.

ويقول هذان الفيلسوفان إن الإنسان في جانب منه مخلوق نباتي، وفي جانب آخر مخلوق حيواني، ولكن الروح الإنسانية التي تمثل الجانب الثالث في كيان الإنسان هي التي تؤهله لأن يتخطى ويتجاوز عالم المادة والمتعة الحسية ليندمج في عالم الروح الخالد وعالم الحقيقة المثالية العليا.

وتبعاً لذلك فإن وظائف الدولة يجب أن تتسع لتشمل كل ما يعين الإنسان على تلبية مطالب الجسد والروح معاً. وبما أن الإنسان بطبيعته يسعى لتحقيق مطالب الجسد، أكثر مما يسعى لتحقيق مطالب الروح، فإن تركيز الدولة الأكبر ينبغي أن ينصب على تحقيق مطالب الروح، فعلاوة على أنها مطالب مغفلة من جانب البشر، فإنها المطالب الكفيلة بإلحاق البشر بعالم المثل العليا الكريمة، وهو العالم الذي كان يمثل عند كل من أرسطو وأفلاطون، وعند غيرهم من أكابر الفلاسفة اليونانيين، العالم الحقيقي الجدير بأن يعيش فيه الإنسان.

وأما عالم الواقع فما كان بظنهم سوى صورة باهتة من عالم المثل، ومجرد سجن يحتبس فيه الإنسان إلى حين أن تنضج روحه وتكتمل، وتشف وتنعتق ثم تنطلق إلى مقرها الحقيقي في عالم المثل. وهكذا فالدولة الصالحة هي تلك الدولة الممتدة التي تتكاثر وظائفها وتتساند في سبيل الإحاطة بشأن الإنسان من جميع نواحيه، وإحسان تربيته وصقله وتسديد خطاه باتجاه الوصول إلى هذا المرمى.

ولما كانت الفلسفة اليونانية تمثل تراث الفكر السياسي الغربي بجملته، فإن انعكاسها على إحدى الفلسفات السياسية المتأخرة - وهي الفلسفة الماركسية - لم يكن مستغرباً وقد رأينا كيف أن وظائف الدولة عند ماركس قد أحاطت بجميع شؤون الحياة على وجه الإجمال، وأن الدولة عنده هي الدولة الشمولية بمعنى الكلمة. وقد جاء التطبيق الفعلي للاشتراكية في معظم الأقطار التي استوحت الفكر الشيوعي، ليُعلي من شأن الدولة إلى أقصى مدىً ممكن، وليوسع من وظائفها وسلطاتها إلى حد كاد أن يلغي حرية الإنسان ووجوده الحقيقي.

ومن الناحية النظرية المحضة فقد وضع ماركس على عاتق الدولة مهمة تحقيق الانعتاق النفسي والروحي للفرد وتحريره من رقّ الحاجة

والاستغلال. وفي سبيل تحرير الفرد من ربقة أي سلطان خارجي فقد مضى ماركس شوطاً أبعد؛ إذ دعا إلى زوال الدولة نفسها، بعد أن تصل بالإنسان إلى حالة الطبيعة الأولى، وهي حالة الحرية والمساواة الفطرية، وهي الحالة التي يصبح الإنسان فيها - حسب النبوءة الماركسية - إنساناً حراً منسجماً مع روحه، ومع المجتمع، ومع الطبيعة من حوله.

ووجه المفارقة بين نبوءة ماركس، وبين التطبيق العملي لمقدماته الفلسفية، هو أنه كلما كان الأمد يتطاول بتطبيق الفكر الماركسي، كلما كان نفوذ الدولة يتضخم، وتتكاثر وظائفها، ويزداد تدخلها في حياة الإنسان. وتلك المفارقة يمكن تفسيرها من جانب باتجاه الحكومات بحكم العادة إلى تضخيم أحجامها وتكثير وظائفها، وبخاصة إذا ما بدأ تأسيس تلك الحكومات بشكل ثوري أوتوقراطي كما حدث في الدول الشيوعية، كما يمكن تفسير تلك المفارقة أيضاً بوجود الخلل الأساسي في النظرية الماركسية التي كانت ضاربة في المثالية من جانب، بينما كانت تدعي (العلمية) من جانب آخر.

ب - الدولة المحصورة

أما الدعوة إلى تضييق نطاق الدولة، وتحديد وظائفها واختصاصاتها، فهي دعوة حديثة نسبياً تولى أمرها دعاة مذهب المنفعة Utilitarianism في القرن الثامن عشر من أمثال جريمي بنتام[1]. وقد سمي المذهب بذلك

(١) جريمي بنتام (١٧٤٨ -١٨٣٢ م) ولد في لندن وحذا حذو أبيه في دراسة القانون، وطور نظرية المنفعة في كتابه (مدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع) فدعا إلى ضرورة الالتزام بتطبيق القوانين ولكن بشريطة رجاء منفعتها في زيادة لذة الإنسان وسعادته وتقليل مواجعه. فاللذة والألم هما العاملان الأساسيان في الحياة، والواجب زيادة الأول على حساب الثاني، وتلك هي منفعة الإنسان الحقيقية.

الاسم بناءً على فكرته الأم القائلة بأن الإنسان يتناوبه شعوران أساسيان هما الشعور بالألم والشعور بالمتعة. وأما الشعور بالألم فهو خسارة في رصيد الإنسان الوجودي، في حين أن الشعور بالمتعة منفعة وإضافة إلى حياة الإنسان.

وانطلاقاً من ذلك فقد جعل الفلاسفة النفعيون أهم وظائف الدولة هي الإسهام في تحقيق المنفعة لأكبر قطاع ممكن من قطاعات الشعب، وذلك بنصب أجهزة القانون الكفيلة بتمكين كل شخص من إنفاذ سعيه الخاص لتحقيق سعادته ومنع الآخرين من تعويقه عن تحصيل ذلك الهدف[١]. وقد تطور مذهب المنفعة على يد الفلاسفة الليبراليين من أمثال جون ستيوارت مل[٢]، حيث تأكدت الدعوة إلى تقليص وظائف الدولة، حتى أصبحت الدولة وكأنها أداة سلبية مهمتها إنفاذ القانون من أجل ردع المخالفين الذين يسيئون إلى تقدم المجتمع، ويعيقون بشكل خاص مسيرة الحركة الاقتصادية القائمة على مذهب (دعه يعمل دعه يمر) - Laissez - Faire laissez passé -. ولمزيد من تحجيم الدولة فقد دعا فلاسفة هذا المذهب إلى تغيير الهيئة الحاكمة عقب كل مدة محددة بالانتخاب المباشر وذلك حتى تنصاع الحكومات لمطالب الأفراد، إذ إن (الفرد) هو الأساس، والدولة تكون في خدمته هو، قبل أن تُنصب في خدمة

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٠، ص ٢١٦.

(٢) جون ستيوارت مل (١٨٠٦ -١٨٧٣ م) فيلسوف إنجليزي. تلقي تعليماً كلاسيكياً صارماً، وأجاد اللغات اللاتينية واليونانية والفرنسية، وعمل نائباً بالبرلمان، ويعد من أساطين المذهب الفردي والنفعي، ومن أهم كتاباته الفلسفية (مبادئ الاقتصاد السياسي) و(عن الحرية) و(تأملات في الحياة النيابية) و(النفعية). وملخص أفكاره في النفعية أنه لا يجوز أن يتعرض أحد لتقييد حرية الفرد إلا لأجل حماية المجتمع من تصرفاته غير المشروعة، أو لإجباره على أداء الواجبات الوطنية.

المجتمع، أو خدمة أي نظام إيديولوجي أو فكري ترمي إلى تحقيقه ونظْم المجتمع في سلكه.

ومن الفلاسفة الذين دعوا إلى حصر وظائف الدولة، دعاة مذهب العَقد الاجتماعي، أمثال هوبز، وروسو، ولوك الذين انطلقوا من تحليل حالة الطبيعة الأولى للإنسان. وفي تقدير هؤلاء فإن مهمة الدولة تنحصر في تقديم العلاج الناجع للجوانب السلبية في حالة الطبيعة الإنسانية، وذلك بتقديم السلطة الرادعة لتعدي الأفراد بعضهم على بعض، وتوفير المناخ الملائم لازدهار الحياة المدنية واطراد النهضة الاقتصادية.

ويصر فلاسفة العقد الاجتماعي على قصْرِ مهام الدولة على هذه الحدود الضيقة، ويعدون أي تجاوز لها تعدياً على حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وينتقد هؤلاء بشدة دعوات الاشتراكيين - على اختلاف مذاهبهم - لتدخل الدولة في مجال الاقتصاد من أجل تحقيق قدر من المساواة والعدل الاجتماعي؛ لأن مثل ذلك العدل يتحقق عن طريق اغتصاب حقوق الآخرين. وهكذا أضحت الدولة المتسعة عند هؤلاء هي عين الدولة المتعدية على الحقوق الطبيعية لأفراد الشعب.

ج - وظائف الدولة الإسلامية

وبين نظامي الدولة الشمولية ذات الوظائف العديدة المتشعبة، والدولة الليبرالية ذات الوظائف القليلة المحصورة تقف الدولة الإسلامية، وذلك مع أنها في ظاهرها تبدو دولة شمولية مثلها مثل الدول العقائدية الأخرى. ولكن بقليل من تفحُّص واقعها فإن أمرها سيبدو على خلاف ذلك النحو.

إن مبعث مخاوف الليبراليين وحذرهم البالغ من تضخيم نطاق الدولة، يتأتى من إحساسهم بأن قوة الدولة تؤدي لا محالة إلى استبدادها، وإلى إساءة استخدامها لسلطاتها، وتعديها على حقوق الأفراد

في الملكية الخاصة، وإفساد مناخ العمل الاقتصادي التنافسي الحر. ومن أجل تأمين هذه المصالح فقد ضحى الليبراليون بأي منافع أخرى يمكن أن تعود بها الدولة على المجتمع إذا ما اشتغلت بوظائف عامة من مثل ما تشتغل به الدولة الممتدة.

ولكن التصور السياسي الإسلامي يعالج هذه المخاوف والمحاذير ابتداءً بتحديده لقوة الدولة بمحددات قوية أساسها حكم القانون الإسلامي الذي مصدره النصوص القرآنية والحديثية التي يخضع لها الجميع حكاماً ومحكومين. فهذه الموجهات القانونية المباشرة التي تشكل أفضل الضمانات للشعب، لا يستطيع الحاكم أن يغيرها، وإلا أعلن معارضته للشريعة في ذاتها وحينها تجب محاسبته (دستورياً)، وجاز عزله بواسطة مجلس الشورى.

إن كثيراً من الفقهاء المسلمين وعلى رأسهم الإمام ابن تيمية الحرَّاني[١] قد اعترضوا على تدخل الدولة في مجال مراقبة السلع التجارية أو تحديدها، وقرروا أن أفضل وسيلة لترشيد السوق تركها لتتوازن من تلقاء نفسها.

ومن قبل الرعية المسلمة احتجت إحدى ممثلات المجتمع النسائي في عهد سيدنا عمر ﷺ عليه علناً في المسجد، وحذَّرت من تدخله في مجال تحديد المهور، مستشهدة بالآية الكريمة: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ

(١) تقي الدين بن تيمية (٦٦١ -٧٢٨هـ) مفكر وفقيه حنبلي إصلاحي، ولد في حران بتركية الحالية، وعاش بالشام، وقد برز في معظم العلوم الدينية ونال درجة الاجتهاد المطلق، له مؤلفات ومصنفات علمية فاقت الخمس مئة. وقد تعرض في حياته لفتن ومؤامرات كثيرة ومات في السجن. وقامت على آرائه دعوات إصلاحية كثيرة في أنحاء متفرقة في العالم الإسلامي من بينها دعوة شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب. ومن أهم مؤلفات ابن تيمية السياسية (المظالم المشتركة) و(السياسة الشرعية) و(الحسبة في الإسلام) و(رسالة في القتال).

بُهۡتَٰنٗا وَإِثۡمٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ٤/ ٢٠]. وقد اقتنع الخليفة الراشد بتفسير الصحابية الكريمة للآية، وتخلى عن نيته إصدار قرار يحدد أعلى قيمة تدفع للمهر؛ وذلك لأن أي قرار تصدره الدولة في مصادمة النصوص الإلهية يعتبر قراراً لغواً، ولا يتوجب على رعايا الدولة طاعته أو الانصياع له. وقس على هذا المثال أي نوع من التعدي ترغب الدولة في اجتراحه في حقوق المواطنين.

إن التصور السياسي الإسلامي يحمل عاتق الدولة بوظائف كثيرة في مجال التربية الروحية والإحسان والتزكية وذلك بتكليفها بالقيام على أداء الأمة لشعائر العبادات كالصلاة والحج وغير ذلك، كما يكلفها بالمهام العسكرية كالجهاد، ومهام التعليم ونشر الدعوة، والمهام القانونية لتغيير الأحكام وتحقيق العدالة وبسط الأمن، والمهام الإدارية لاستكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، ومهام الرعاية الاجتماعية كجباية الزكوات والصدقات وتعهد الفقراء والمحتاجين وغير ذلك من المهام التي ذكرناها في استعراض أفكار بعض أعلام الفكر السياسي الإسلامي. ولكن ومع ذلك كله فإن التصور السياسي الإسلامي يتجه إلى تخفيض وتحديد وموازنة قوة الدولة بقوى أخرى مثل قوة القانون الإلهي، وقوة الشعب الحر بقيادة فقهائه وسياسيِّه من أهل الحل والعقد، الذين يشكلون في واقع الأمر قيادة موازية للقيادة السياسية الرسمية.

وفي سوابق التطبيق الإسلامي فقد ظهر الاتجاه إلى إعطاء نصيب وافر من السلطة لوحدات وتنظيمات اجتماعية أخرى في الدولة[(١)]، مثلما أعطى رسول الله ﷺ بعض القبائل، (التي هي وحدات عرقية)، واليهود، (وقد

---

(١) انظر لتفصيل ذلك التحليل الممتاز الذي توفرت عليه دراسة العالم السياسي والمفكر الإسلامي الدكتور التيجاني عبد القادر حامد بعنوان (رؤية قرآنية لفلسفة السياسة)، قراءات سياسية، ربيع الأول ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ص ٢١ - ٣١.

كانوا وحدة دينية) سلطات إدارية واسعة لتدبير شؤونهم على استقلال عن سلطان الدولة المركزية أو على تنسيق معها.

وقد أعطى الإسلام مؤسسة الأسرة سلطات واسعة جداً، تؤديها على استقلال تام عن سلطان الدولة. ومما يلفت النظر أن القرآن الكريم قد فصل في أحكام الأسرة وواجباتها وسلطاتها، أكثر بكثير مما فصل في أحكام الدولة ووظائفها وسلطاتها. ولم يعط الدولة حق التغول على سلطات الأسرة كما فعل الفكر الأفلاطوني أو الماركسي أو فكر الاشتراكية القومية (النازية)، أو حتى الفكر الليبرالي الحديث.

وفي الممارسات السياسية الإسلامية التاريخية فقد كان للوحدات الجغرافية البشرية[1] اعتبار خاص، حيث منحت سلطات واسعة مستقلة أو متناسقة مع سلطات الدولة المركزية. وكذلك فلا شيء من نصوص الدين ولا من تراث الممارسات السياسية الإسلامية، يقف حائلاً دون توزيع السلطة على جماعات ضغط أو مصالح تنبثق طبيعياً في المجتمع الإسلامي، وتضغط وتناضل في سبيل تحقيق مكاسب ومنافع معينة للقطاعات الشعبية التي تمثلها، ولكن من غير أن يتضرر سائر الشعب من تلك الممارسات ومن غير أن يتجه الأمر إلى تكريس نوع من التفرقة أو التفاوت الشاسع والظلم الطبقي الذي يأباه الإسلام.

---

(١) استنتج الدكتور التيجاني عبد القادر حامد ذلك من نص ورد في وثيقة دستور المدينة يقول: " وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم "، بمعنى أن الجار الذي لا يمت بصلة العرق إلى القبيلة يعتبر واحداً منها. وبذلك عدَّل الإسلام مفهوم الحكومات المحلية الجاهلي، القائم على أساس القبيلة والعرق. وقد استخدم الدكتور التيجاني عبد القادر مصطلح (الوحدة الجغرافية البشرية) في معرض تدليله على قبول الفكر السياسي الإسلامي بمفاهيم تفتيت السلطة على نحو الحكومات المحلية أو الفيدرالية، انظر دراسته بعنوان (رؤية قرآنية لفلسفة السياسية)، ص ٢٩.

وهكذا ففي حين يكلف التصور الإسلامي الدولة بأداء كثير من الواجبات، فإنه يجردها أيضاً من كثير من السلطات، ومهما يكن من حجم النفوذ والصلاحيات التي يبقيها الإسلام في يد الدولة، فإنه يدعو الشعب لمراقبتها وتقويمها، ولو بالقوة. ويجعل من ذلك واجباً على الشعب لا مجرد حق له إن شاء استخدمه وإن شاء عطله، وبهذه الصورة فيمكن أن يقال إن الدولة الإسلامية هي دولة محصورة السلطات، ولكنها في الوقت ذاته مثقلة بكثير من الوظائف والواجبات، وفي ذلك ما يحقق مطالب كل من مدرستي الدولة الممتدة والدولة المحصورة وغاياتها ويتفادى محاذيرها في الآن نفسه.

القضية الكبرى الثانية: من يحكم؟

وأما السؤال عن الشخص أو الجهة الأصلح لتولي قيادة السلطة السياسية، فقد كان أحد الأسئلة الأكثر تردداً وبحثاً في الفلسفة السياسية على مرِّ العصور. وقد مال بعض الفلاسفة والمفكرين إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرجح عقلاً والأعمق حكمة، في حين مال آخرون إلى وضعها في يد الشخص الأقوى، ومال آخرون إلى وضعها في يد النخبة المتميزة من الشعب، ورجح آخرون حكم الأغلبية، ومضاءَ الإرادة الشعبية.

أ - حكم الأعقل

من قديم الزمان نادى الفيلسوف الصيني كونفشيوس بتسليم السلطة إلى الشخص الرزين المتزنThe Gentleman، في حين نادى أفلاطون بتسليم زمامها إلى الفيلسوف - الملك The Philosopher - king. وفي العصر الحديث نادى الزعيم الماركسي فلاديمير لينين[1] بإعطاء زمام قيادة

(١) فلاديمير لينين (١٨٧٠ - ١٩٢٤م) ولد بمدينة سيمبريسك بروسيا، وكان جده قد تحول من اليهودية إلى النصرانية. وأما والد لينين فقد كان يعمل بالقطاع العام.

الحزب والدولة إلى العناصر المثقفة، وتلك مخالفة منه واضحة لمزاعم ماركس بأن التحول إلى الشيوعية سيقوده العمال بأنفسهم، وأن قيادة الدولة ستسلم إليهم بالتالي.

وأما الفيلسوف النمسوي كارل بوبر[١] فقد دعا إلى تجريد الأشخاص من حق الحكم والقيادة، حتى ولو اتصفوا بالعقلانية الحقة والاتزان الخلقي الصارم. ودعا عوضاً عن ذلك إلى تنصيب مؤسسات مفتوحة، تقوم على أسس علمية عميقة، وتؤمن بروح العلم الطليقة الحرة، وتقود المجتمع بمقتضيات قوانين العلم الحديث.

ولأنَّا ناقشنا سابقاً بشيء من الاستفاضة كلاً من أطروحتي كونفشيوس وأرسطو، فلنركز هنا على أطروحتي كل من فلاديمير لينين، وكارل بوبر. حاول فلاديمير لينين معالجة ناحية الغموض والجزافية في تقريرات ماركس المبدئية بأن التحول إلى الاشتراكية ستقوده قوانين حتمية، وأن الزمن وحده كفيل بتحقيق أمر الانتقال إلى الاشتراكية. وقد بدا ذلك من التقرير المبدئي أن قضية الثورة الشيوعية لا تحتاج إلى حزب شيوعي منظم

= وقد أعدم أخ للينين لاتهامه بالمشاركة في اغتيال القيصر الكسندر الثالث. درس لينين القانون ولم يعمل بالقضاء ولا المحاماة، وإنما تفرغ للنشاط السياسي الثوري، وسجن لمدة بسيبيرية، وانتقل للعيش بأوربة حيث واصل نشاطه الثوري، وأنشأ صحيفة (اسكرا)، وتزعم الحزب البلشفي، وعاد إلى روسية في سنة ١٩١٧م، وتزعم الثورة الروسية، وله مراسلات كثيفة مع القادة الماركسيين، وإسهامات في تطوير النظرية الماركسية اللينينية.

(١) كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٥م)، فيلسوف نمسوي، درس الرياضيات والتاريخ وعلم النفس والفلسفة والفيزياء، وتخصص في فلسفة العلوم، وعمل أستاذاً للاقتصاد بمعهد لندن وببعض الجامعات النيوزلندية، وأصدر أول كتبه بعنوان (منطق البحث) في عام ١٩٣٤م. ومحور كتاباته هي الدعوة المتكررة لتغليب النظرة العقلانية في الحياة الاجتماعية والسياسية.

يقود تلك الثورة إذ إنها ستندلع بشكل تلقائي، ويكون وقودها من العمال المقهورين، وتتكون وقياداتها من العمال أنفسهم.

هذا التعميم الغامض لم يكن مقنعاً بالنسبة إلى القائد السياسي الثوري لينين، إذ رد عليه بشكل غير مباشر قائلاً إن أفراد الطبقة العاملة يفتقرون إلى الوعي الكافي بقضايا الثورة والسياسة، وهم على غير إدراك كاف حتى بحالة الظلم والقهر التي يعيشونها. وما لم تنبر قيادات نابهة تكون على حظ من الثقافة والوعي لتنوير الطبقة العاملة وقيادتها، فسيظل انفعال العمال بقضايا الثورة والتغيير الشامل ضئيلاً لا يعول عليه ولا يكون سبيلاً للتغيير[١]. وعلى ضوء تعليمات لينين هذه فقد أُعطيت قيادة الحزب الشيوعي، وقيادة الثورة، وسلطة الدولة بعد نجاح الثورة البلشفية إلى طبقة المفكرين الحكماء لا إلى قيادات اتحادات العمال بسيطة التعليم.

وأما الفيلسوف النمسوي المعاصر كارل بوبر فقد ارتأى أن رهن السلطة لدى فرد أوأفراد قلائل مهما كانت درجة وعيهم واستنارتهم، لا يخلو من مخاطرة تهدد بسلب حريات الشعب، سواءً بوساطة المستبد الفيلسوف، أو النخبة المتعلمة المستبدة، وتهدد من ثم بوضع المجتمعات الإنسانية في قبضة الأنظمة الدكتاتورية التي يمكن أن ترجع بالحضارة الإنسانية قاطبة قروناً كثيرة إلى الوراء.

ويقول كارل بوبر إن الشخص الذكي العاقل لا يتصرف بالضرورة بشكل صحيح، فقد يميل مع أهوائه ميلاً شديداً شاطحاً، وقد يستنكف عن أن يرشده الآخرون أو ينتقدوه، وهذا ما يتناقض مع موجِّهات العقلانية ومع النهج العلمي لتسيير الأمور وحل المشاكل.

---

(١) انظر تناول لينين لهذا الموضوع في كتابه المهم : Lenin ,V. I., What's To Be Done? International Publishers, New York, 1981 p.27.

وقد وضع كارل بوبر كلاً من (العقل) و(العلم) على خط واحد، من حيث أن نموهما وازدهارهما يتطلب وجود مناخ الحرية الشاملة، وإتاحة حق النقد والتقويم لكل فرد من أفراد المجتمع. وبناءً على ذلك فإن الأساس الموضوعي لنمو المجتمعات الإنسانية هو وجود المؤسسات العقلانية الحرة التي تستجيب للنقد، وللرأي الآخر، وتتمكن من تطوير نفسها، وتطوير مجتمعها من ثمَّ حسب استجابتها لتلك المعطيات.

على أن بوبر، مع إيمانه بالعقل الإنساني، فإنه لم يبالغ كثيراً في تقدير قدرته على إرشاد الإنسان وقيادته؛ فالعقل الإنساني محدود وقاصر بطبيعته. وفي هذا المعنى يقول بوبر: " ولقد يتضح حديثي هذا أكثر عندما أميز بين العقلانية الحقة، وبين ذلك النوع من العقلانية الزائفة. إن ما أسميه بالعقلانية الحقة هي تلك العقلانية السُّقراطية التي يدرك صاحبها حدود عقلانيته، ويتصف من ثم بصفة التواضع الفكري، ويدرك جيداً كيف أن الإنسان يعتمد في كسب معرفته على عقول الآخرين. إن هذا النوع من العقلانية يدعونا إلى ألا نتوقع خيراً كثيراً من العقل الإنساني... أما ما أسميه بالعقلانية الزائفة فهو نوع العقلانية الأفلاطونية، عقلية الاعتقاد غير المتواضع بتفوق عقل الإنسان والادعاء بامتلاك سلطة المعرفة اليقينية "[١].

وهذا النوع من العقلانية الأفلاطونية يقود - حسب تقدير كارل بوبر - إلى الدكتاتورية ضربة لازب، وقد فعلت هذه العقلانية الزائفة فعلها في تزكية غرور كثير من الحكام، حتى ادعوا لأنفسهم قدرات ومعارف فوق قدرات الشعب، وقادت تقديراتهم وأحكامهم الجزافية إلى كوارث كبرى، لعل أكبرها كارثة الحرب العالمية الثانية، التي كتب كارل بوبر

---

(١) Poper, Karl , The Open Society and its Enemies, Vol. II, Routledge & Kegan Paul Ltd, London,1957, p. 227.

كتابه (المجتمع المفتوح وأعداؤه) في أثناء اضطرام لهيبها في أوائل الأربعينيات.

وأما عقلية الانفتاح التي تؤمن بمحدوديتها وتنفتح من ثم على آراء الآخرين، فهي الجديرة بقيادة الشعوب، ولكن بشرط أن تتمثل في شكل مؤسسات ثابتة لها تقاليدها القويمة لا في شكل أفراد أو نخب حاكمة. فالمؤسسات العلمية المؤمنة بروح البحث العلمي الجاد، وروح النقد الأريحي، هي التي قادت إلى تقدم العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية الحديثة في الغرب، وكذلك فإن المؤسسات السياسية العقلانية المتحلية بروح البحث والنقد هي الجديرة بقيادة الشعوب في مدارج الرقي.

■ مفهوم العقل في الإسلام

لقد قدر الإسلام تقديراً كبيراً دور العقل البشري في هداية الإنسان إلى الإيمان والفلاح في شوؤن الدين والدنيا. واحتشدت آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ بذكر فضائل (العقل) و(العلم)، وقد جعل الله تعالى الاستخلاف في الأرض على أساس العلم: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ٣١-٣٤]. وفضل الله تعالى أهل العلم على الجهلاء تفضيلاً كبيراً: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٣٩/ ٩]. وقال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ﴾ [المجادلة: ٥٨/ ١١]. وقال تعالى مبيناً فضل الحكمة: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ

فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢/٢٦٩]. وجاء في الحديث الشريف: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"[١].

وفي مسائل الحكم اتفق فقهاء السياسة الشرعية على تولية العلماء، ومن قبل رأينا كيف فصَّل الماوردي القول في هذا الشأن حين ذكر (العلم) والرأي المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل المستحدثة والطارئة على الحياة، وفي ذلك أوفى الدلالة على أهمية العلم شرطاً في تولية الحكم، ولكن المقصود بذلك العلم المستند إلى أصول الشرع وضوابطه، فذلك هو العلم الذي يهدي ويوجه السياسة بهدي الدين.

ب - حكم الأقوى

لقد تعرفنا من خلال مناقشتنا لأفكار كل من مكيافللي وهوبز على الخلفية السياسية التي عاشها كل منهما، وهي خلفية الفوضى السياسية العارمة التي أملت عليهما أفكارهما عن القوة، وعن ضرورة تخويل سلطات الحكم إلى الشخص الأقوى الذي يستطيع أن يقمع ويشجب دواعي الفوضى ويوطد الأساس لأمن واستقرار المجتمع.

وهكذا تبرز الدعوة لحكم الأقوى دائماً كلما عانى المجتمع من حالة الشغب والحروب الأهلية. وقد كان (السوفسطائيون) اليونانيون من قدامى رواد تلك الدعوة. وهم قوم وفدوا إلى أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد، وجعلوا همهم تعليم الخلق فنون المنطق والجدل والمغالطة، بحسبان أن المرء كلما كانت حجته (أقوى) فإنه سينتصر لا محالة على الآخرين في أي جدال، ويتمكن من دحض آرائهم، ولا بأس أبداً بأن يكون المرء مخطئاً، ولكن المهم هو أن يُفحم خصمه بحجته (القوية)!.

---

(١) رواه البخاري.

ومن هنا فلم يكن غريباً أن يتولى هؤلاء الدعوة إلى حكم الأقوى، بحسبان أن القوة هي الحق might is right. وزعموا أن العالم الطبيعي الذي يعيش فيه البشر، لم يخلقه الإله، كما لم يخلقه العقل، وإنما أنتجته المصادفة والطبيعة ووحدت بين أجزائه ومكوناته. ولذلك فإن علاقات القوة والهيمنة هي التي يجب أن تحكم أجزاء الكون وموجوداته[(١)]. وانطلاقاً من مثل هذا الفهم لم يتردد (ثراسيماخيوس) السوفسطائي من مغالطة أفلاطون في تعريف العدالة قائلاً: "إن العدالة ليست إلا صالح الأقوى "[(٢)]. وهكذا انقلب المنطق رأساً على عقب من أجل أن يتم تبرير حكم الأقوى وتسويغه والقول بأنه الحكم الأعدل مهما كانت وجهته، ومهما كان حظه من الخطأ والصواب!

وفي العصر الحديث ذاعت فكرة حكم الأقوى في فرنسة، خلال القرن السادس عشر، الذي شهد فصولاً دامية من الحروب الدينية والأهلية أنذرت بتراجع تقدم المجتمع الفرنسي واضمحلال حضارته. وحينها انبرى عدد من الفلاسفة السياسيين يكافحون فكرة الحرية، ومبدأ حق الشعب في نقد الحاكم والتمرد عليه، وقيل رداً على تلك الفكرة إن عسف الحاكم مهما كان فظيعاً، لهو أرحم لبني الإنسان، مما لو ضربت الفوضى أطنابها بينهم. وقيل إن نقد الحاكم ومقاومته يقودان إلى انحلال حكومته وتقويض هيبته التي هي عماد السلم والاستقرار والتقدم، ولذا ينبغي ألا يتعرض أحد للحكام بالنقد والتوجيه.

وفي كتابه الموسوم (ست رسائل عن الجمهورية) دعا الفيلسوف الفرنسي جان بودان (١٥٢٩- ١٥٩٦م)، إلى إعطاء الملك مكانة عليَّة

---

(١) Baker, Ernest (1918), Greek Plolitical Theory: Plato and his predecessors, Methuen & Co., London, P. 66.

(٢) جمهورية أفلاطون، ص ١٩٠.

فوق جميع النِّحَل الدينية والأحزاب السياسية، وإعطائه حق (السيادة) غير منازع عليه من أحد. وقد عرَّف بودان السيادة بأنها: "القوة المطلقة الدائمة الموضوعة في يد الدولة "(١). وهذه القوة الموضوعة في يد الحاكم لا بد أن تكون دائمة غير مؤقتة بتاريخ محدد.

وأشار بودان إلى أن الحاكم غير ملزم باستشارة أحد من الرعية كائناً من كان، وأنه إن استشار أحداً، فإنه غير ملزم باتباع رأيه، وأن وظيفة البرلمان لا تتعدى تقديم المشورة للحاكم الذي له أن يأخذ بها أو يضرب بها عُرض الحائط، ونهى بودان عن تعريض الحاكم لأي نوع من المساءلة الشعبية قائلاً إنه غير مسؤول أمام أحد باستثناء الله.

لقد كانت فلسفة بودان مُلهمة لفلسفة هوبز وبعض من جاؤوا بعده من دعاة التخويف ببطش السلطان. أما في العصر الحديث فقد تطورت فلسفة القوة ممتزجة بفلسفة السفسطائيين لتنتج فلسفة فريدريك نيتشه(٢)،

---

(١) Bodin, Jean , Six Books of the Commonwealth, McMillan Co. , New York,1955 , p.. 25.

(٢) نيتشه (١٨٤٤ -١٩٠٠م)، ولد في فيمار بألمانية لأب قسيس كان مربياً لبعض بنات الأسرة المالكة، وقد أصيب والده بمرض في المخ، أدى به إلى العمى، ثم مات الأخ الأكبر لنيتشه بعد ذلك بأشهر قليلة، فانصرف الطفل نيتشه إلى حياة العزلة والاطلاع والتدريب على الموسيقا، وكتب قصائد ومسرحيات متعددة، ثم اتجه إلى دراسة الفلسفة وكتابتها بلغة شعرية رنانة، وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة بازل وعمره أربعة وعشرون عاماً. وانخرط في بعض الفترات في العمل بالجيش، وأعجب بمظاهر القوة ونزعة التضحية بين جنوده، وصاغ فلسفته الجديدة كلها حول مفاهيم القوة والفداء. وتبلورت فلسفته في القول بأن رسالة الإنسان في الوجود لا تتلخص في الكفاح من أجل الحياة، وإنما إرادة الحرب واقتحام الموت. وقد كان نيتشه بعكس ما يدعو إليه ضعيفاً منهك الجسد ومثقلاً بالأمراض، وما عتَّم أن أصيب بمرض في المخ أسلمه إلى العمى والجنون إلى أن مات.

الذي ذهب إلى أن حكم الأقوى هو الذي يصلح الجنس البشري ويشكل القدوة الصالحة له. وفي ظن نيتشه فإن القوة والقدرة على البطش هي أفضل خصائص الإنسان، وكان يقول بأن الإنسان ظل يعيش بمنطق القوة وشرعِها إلى أن جاءت الديانة النصرانية وخربته بأباطيلها الروحية، واعتبر انتصار النصرانية في أوربة انتصاراً لأخلاق العبيد على أخلاق السادة[١].

فقد كان الأوربيون، بتأثير من الإغريق، يقدسون أخلاق البطولة والقوة، ويسحقون الضعفاء الذين لا يستحقون أن يزاحموا الأقوياء في الاستمتاع بخيرات الحياة، أما عندما جاءت النصرانية فقد علمت الناس أخلاق الرقة والتواضع والعطف والشفقة، وهي أخلاق (العبيد)[٢] عينها. وانطلاقاً من ذلك فقد وقف نيتشه موقف المناوئ للمبادئ الدينية والديموقراطية والقانونية كافة، لأن تلك المبادئ تنطوي على دعوة صريحة للمساواة بين بني الإنسان، ودعوة المساواة كانت أكثر ما كرهه نيتشه من المبادئ؛ لأنها - كما ظن - كفيلة بطمرِ عبقرية العناصر الممتازة من البشر وسط ركام هائل من العامة ومتوسطي الكفايات.

وهكذا أعلن نيتشه الحرب على هذه المبادئ، بل أعلن الحرب على الطبيعة نفسها، لأنها - كما رآها - تحابي الطبقات الوسطى. وكان مثاله المبتغى هو الانسان الأعلى (السوبرمان)، الذي رآه في شخص كل من

---

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، دار المعارف، بيروت، ص ٥٣٤ - ٥٣٥، وراجع الفصل الممتع الذي كتبه ديورانت عن نيتشه في الكتاب نفسه، ص ٥٠٤ - ٥٥٣.

(٢) يمكن مراجعة تفاصيل ذلك في كتابه: (هكذا تكلم زرادشت)، ترجمة فيلكس فارس.

الزعيمين (نابليون) و(بسمارك) لأنهما مثّلا - في نظره - أخلاق السادة المجبولين على المخاطرة والبطش والسير في الطرق المملوءة بدم البشر المسفوك، و: " ياله من منظر رائع عندما قدَّم الملايين من الأوربيين أنفسهم لنابليون بونابرت، من أجل تحقيق أهدافه وغاياته، لقد ضحوا بحياتهم عن طيب خاطر له وراحوا يتغنون باسمه وهم يسقطون في ميدان المعركة "[١]. فذلك هو وحده الطريق الجدير بقيادة الشعوب إلى مدارج المجد، والترقي إلى مقام الإنسان الأعلى. فالقيادة يجب أن تعطى إذن للقائد الخارق القوة، الفائض البطش، والشعب لا يرث القوة إلا عن هذا السبيل.

■ مفهوم القوة في الإسلام

إن القوة بهذا المعنى المطلق، لا اعتبار ولا شرعية لها في موازين الإسلام، فالإسلام يعترف بقوة الحاكم، بمعنى كفاءته واقتداره في السيطرة على آلة الحكم وتسخيرها لتحقيق أهداف الحياة الاجتماعية الصحيحة.

وفي القرآن يقترن عامل (القوة) في هذا المقام بعامل (الأمانة)، أي بالعامل الأخلاقي. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٨/٢٦]، وذلك حتى يلطف هذا العامل الأخلاقي من غُلواء العامل المادي وهو عامل القوة، الذي غالباً ما يجنح نحو الاستبداد والفساد.

إن الإسلام إذ يتطلب القوة شرطاً من شروط الحاكم، فإنه يحدد قوة الحكم بشروط وعوامل أخرى منها اتباع القانون الإسلامي، والتزام نتائج الشورى العامة للأمة. وكما ذكر الأصولي والفقيه المعاصر الدكتور فتحي

---

(١) ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٢٠.

الدريني فـ: "ليس الحاكم الأعلى في الدولة - في نظر الإسلام - هو الدولة نفسها، وإنما يمثل سلطتها فحسب، وينوب عن الأمة في تنفيذ شرعها، ولذا وجب أن يكون مُطيعاً قبل أن يكون مُطاعاً شرعاً، لأن السيادة للشرع، لا للحاكم "[١].

وحتى في حالة حاكم الاستيلاء[٢] الذي تبدو قوته وكأنها المبرر الوحيد لإعطائه حق القيادة، فإن الدولة الإسلامية المركزية تضع عليه شروطاً سبعة من أجل إمضاء حكمه، وأهم تلك الشروط هو عدم الثورة على الحكومة المركزية، وإعلان طاعته لها، وإنفاذه للقانون الإسلامي، وحفظ الملكية الخاصة لأفراد الشعب[٣]. وبذلك يتضح أن عامل القوة الذي أوصل حاكم الاستيلاء إلى الحكم، قد قيّد بعوامل وشروط أخرى تحدُّ من طلاقته وتطرفه.

القضية الكبرى الثالثة: مصدر القانون وإلزاميته

ظلت قضايا مصدرية القانون، ومدى سعته، وقوة إلزاميته ضمن أهم القضايا التي رافقت تطور الفلسفة السياسية، وانشغل بها معظم الفلاسفة والمفكرين الذين أدلوا بأفكار سياسية ذات نطاق شامل. وقد رأينا كيف أن أفلاطون بعد أن تفادى القول في القانون، وحذفه من نطاق جمهوريته

---

(١) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤١٥.

(٢) حاكم أو أمير الاستيلاء أو التغلب، هو الذي يستولي على إقليم معين من أقاليم الدولة الإسلامية بالقوة، ويعلن نفسه حاكماً عليه، وتقبل الدولة المركزية في شأنه بالأمر الواقع، وتعلن شرعية حكمه في حالة رجحان احتمال نشوب الفتن والفساد في حالة شن الحرب عليه. راجع، الأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٣٠ - ٣١.

(٣) راجع تفصيل هذه الشروط في المصدر السابق، ص ٣٠.

الفاضلة، عاد وأنشأ فيه كتاباً كاملاً بسط فيه القول، مقترحاً قانوناً محدداً لكل لون من ألوان النشاط الإنساني.

وقد رأت طائفة كبيرة من الفلاسفة السياسيين - الكلاسيكيين منهم والمعاصرين - أن التقاليد والأعراف الاجتماعية هي المصدر الأصيل للقانون. وقد استعرضنا مقالات أرسطو بهذا الشأن في الفصل الذي عقدناه للحديث عن فلسفته السياسية، وخلاصتها أن الأعراف التي يفرزها المجتمع أعظم معنىً ومغزىً، وأقرب إلى الرشد من الأفكار التي تجود عقول الفلاسفة الكبار بها.

وقد ارتأى أصحاب مدرسة القانون الطبيعي، ومعهم الكثير من ممثلي الفكر الليبرالي الحديث، أن العقل الإنساني هو المصدر الوحيد الذي ينبغي أن تنبثق عنه القوانين، وقد رأينا مثالين مختلفين لذلك في هوبز، الذي اختار عقل الحاكم، ليكون مصدر التشريع، وفي روسو الذي اختار عقل المشرع الحكيم الملهم، ليكون منبع القوانين.

وفيما يتعلق بمدى فعالية القانون وإلزاميته فإن موقفي أفلاطون المتطرفين سالفي الذكر يمكن اعتبارهما الحدود القصوى لأنماط التفكير السياسي حول القانون، إذ في حين نحا بعضهم نحو تفعيل القانون بحد عنيف كهوبز مثلاً، اتجه آخرون كالماركسيين والفوضويين إلى تهميش القانون، هذا في حين توقف الليبراليون المحدثون في منتصف الطريق مقررين حدوده في حدود فعل الدولة المحدود في المجتمع.

أما فيلسوف النصرانية الأكبر توماس الأكويني فقد اشتهر أساساً بتحليله المستفيض للقوانين، والربط ما بين مواد القوانين الوضعية والقوانين السماوية. وقد قسم القوانين حسب مصادرها إلى أربعة أقسام هي: القوانين البشرية، والطبيعية، والأبدية، والإلهية.

أما القوانين البشرية فهي التي وضعها الإنسان لتحكم التصرفات البشرية، وهي نتاج لعمل الناس مجتمعين، أو ربما كانت وراثة عن العادات والتقاليد. وأما القوانين الطبيعية فهي انعكاس للعقل الإلهي على العقل البشري وعلى المخلوقات جميعاً، وتتجلى في نزعة الإنسان إلى الاتجاه نحو الخير، وتجافي الشر، وحفظ النوع، والعيش في حياة سعيدة طيبة.

وأما القوانين الأبدية فهي تلك التي تحكم الكون بأكمله، ولا يحيط بها إلا العقل الإلهي وحده، فهي قوانين تتسامى على فهم الإنسان وإدراكه، وإن كانت لا تتناقض بالضرورة مع عقل الإنسان. وأما القوانين الإلهية فهي تلك التي حددها الوحي السماوي ولم يكتشفها الإنسان اكتشافاً، بل اكتسبها بمنحة خالصة من الرب. وهي أيضاً لا تتناقض مع عقل الإنسان، وإنما تضيف إلى مكتشفاته ومكتسباته السابقة واللاحقة.

وقد أردف الإكويني تفصيله هذا بتساؤل عما إذا كانت القوانين الإلهية ضرورية لضمان سعادة البشر؟ ثم أجاب بالإيجاب قائلاً: إن القوانين الإلهية هي وحدها التي تحقق للإنسان غاياته الأخروية، بينما تقتصر حدود القوانين الأخرى على الحياة الدنيا. لأن القوانين الإلهية قوانين متناسقة ينعدم بينها التناقض والتضارب الذي يسود القوانين البشرية الخاضعة لأهواء واضعيها، ولأنها تحرم جميع أنواع الشرور، وتتفق مع ذلك مع متطلبات الأخلاق، وهي في تحريمها لأنواع الشرور المختلفة تنحو منحىً حكيماً ولا توقع البشر في أخطاء وانحرافات مقابلة[١].

ومع تقديس الإكويني المبالغ فيه لدور القانون الديني في المجتمع، فقد أرتأى وجوب طاعة المواطنين النصارى للقوانين الوثنية، ولكنه أشار

(١) Aquinas, St. Thomas (1988), On Political And Ethics, translated and edited by Paul E. Sigmund. Noxton Co. , New York,1988,p. 47

في الوقت نفسه إلى ضرورة تقييد سلطة الحاكم بالقانون، وكان سابقاً في ذلك لسائر الليبراليين المحدثين.

كان الإكويني متأثراً في تقريراته بشأن التوفيق بين القانونين الديني والمدني بأفكار أرسطو الذي كان يُكبر شأنه أيما إكبار، ويظن أنه علم كل ما باستطاعة العقل البشري أن يعلمه، ولم تنقصه إلا معارف الوحي السماوي لأنه عاش قبل ظهور المسيح. ولكن الدافع المباشر لحركة التنظير الإكوينية تمثل في أفكار الفيلسوف الأندلسي أبي الوليد ابن رشد[1] صاحب كتاب (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، الذي نحا نحو التوفيق ما بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي، وترجمت كتبه إلى اللاتينية، وصادفت أفكاره هوىً جارفاً في أوربة في عصورها الوسطى، وحاول الإكويني النسج على طريقته عسى أن ينقذ الديانة النصرانية من بوادر الفكر العلماني المتجرئ على قانون الوحي والسماء. غير أن محاولته في دمج المقولات الأساسية في الفلسفة الأرسطية مع الفكر الكنسي لم تجد نجاحاً يذكر، لأن المناخ الفكري الأوربي برمته كان في صالح حركة العلمنة التي ابتدرها مارسيليو (١٢٧٥ - ١٣٤٢م) وعمَّق أطروحاتها كل من مكيافللي من خلال وهوبز تجربة أوربة في عصورها الوسطى، حيث تغولت السلطات البابوية على حق الحكم، وسيطرت على الملوك والأباطرة، واستولت على الإمكانات

---

(١) أبو الوليد ابن رشد (٥٢٠ -٥٩٥هـ)، ولد بقرطبة لأسرة عريقة في العلم والقضاء على المذهب المالكي، فنشأ على إرث تلك الأسرة، وتعمق في العلوم النقلية والعقلية والطبيعية، وألف كثيراً من الكتب الفقهية والفلسفية، ودخل في جدال فلسفي حاد مع حجة الإسلام الإمام الغزالي، واستطاع أن يؤثر بعمق في الفكر الأوربي في العصور الوسطى الأوربية، وقبل كثيرون من المفكرين الأوربيين بنظرياته الفلسفية فسموا بالرشديين. من أهم مؤلفاته (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) في الفقه المقارن، و(تهافت التهافت) في الفلسفة.

الاقتصادية العامة والخاصة، مستغلة نفوذها الروحي وسلطاتها في إصدار قرارات الحرمان وبيع صكوك الغفران.

وعلى قدر اختلال تلك المعادلة لصالح الكنيسة، جاء رد الفعل الزمني ليُقصي الكنيسة نهائياً عن ممارسة أي نوع من السلطة السياسية بصورة مباشرة. ثم ظهرت في غضون القرن الرابع عشر أطروحات الفيلسوف مارسيليو التي عملت على تحديد السلطة الروحية ووضعها تحت سلطة الدولة. جعل مارسيليو من كتابه Defender of the Peace تمامة للفصل الأخير من كتاب (السياسة) لأرسطو عن أسباب الثورات، وأضاف إليها سبباً جديداً هو تغول السلطات البابوية على السياسة المدنية وتوجيهها للأباطرة والملوك. ومع أن مارسيليو[(١)] قد أبدى اعترافه بصحة الدين النصراني، إلا أنه سعى للفصل بينه وبين الفلسفة السياسية والقانون المدني ذلك أن عمادهما هو العقل المستقل عن الوحي، فاختلف بذلك مع توماس الإكويني في محاولته التوفيق بين العقل والنقل، بل مضى شوطاً أبعد في دعوته لسيطرة العقل على النقل وسيطرة السلطة الزمنية على السلطة الدينية، جاعلاً منطقه في ذلك القول بأن الدولة لابد أن تسيطر على الكنيسة مثلما تسيطر على الاقتصاد والصناعة والإدارة العامة

وفي سبيل تحجيم الكنيسة دعا مارسيليو إلى إلغاء القانون الديني جملة وتفصيلاً، ورفض أن تدرج أي عقوبة في القانون المدني على من يتهجم على الدين؛ لأن من يتهجم على الدين يمكن أن يحاسب في الآخرة ولا مجال لحسابه في الدنيا، ودعا إلى تجريد قادة الكنيسة من أي

(١) من أفضل ما كتب في تحليل فلسفة مارسيليو الفصل الذي كتبه ليو ستراوس Leo-Strauss في كتابه (History of Political Philosophy)، والتحليل منطلق من وجهة نظر أفلاطونية نصرانية، وقد زعم مارسيليو أن الدين ظاهرة روحية تحتاج إلى ضبط بواسطة الدولة حتى لا تستفحل وتطغى على مؤسسات المجتمع الأخرى.

قوة سوى قوة التأثير الروحي لمواعظهم الدينية، ورفض أن تمنح لهم أي إعفاءات ضريبية، أو امتيازات أكثر مما يتمتع به المواطنون العاديون.

وفيما سمي بعصر التنوير الأوربي شن المفكرون والقادة السياسيون العلمانيون غارات فكرية متواصلة على نفوذ الكنيسة، حتى تم تحجيمه إلى أقصى حد ممكن، وتيسر من ثمّ إخراج الكنيسة وجميع المؤسسات الدينية من حيز العمل السياسي.

وفي معظم الأحيان لم يكن غرض مفكري عصر التنوير والنهضة الأوربية القضاء على الكنيسة أو محاربة عاطفة التدين وسط الشعب، وإنما إحكام الفصل بين الدين والدولة. وتكللت تلك المجهودات في خلال القرن السابع عشر بإخراج السياسة من حيز اللاهوت المسيحي، فأصبحت التقاليد الليبرالية الغربية تحصر الدين والتدين في إطار الشأن الشخصي البحت الذي لا علاقة له بالمجتمع.

أما فيما يتصل بالشأن العام للأمة فأهم ما هناك هو استتباب الأمن والحفاظ على الملكية الخاصة، وصيانة الحقوق المدنية لأفراد المجتمع، ولا يهم في هذا المحيط ما إذا كان الناس على تدين أو إلحاد، ولذلك فقد أثر عن الرئيس الأمريكي المؤسس توماس جيفرسون قوله: "لا يضيرني أن يقول جاري إنه يوجد عشرون إلهاً، أو لا يوجد أي إله على الإطلاق، طالما أنه لا ينشل جيبي أو يهشم رجلي!"[١].

وهكذا ساد مبدأ التسامح الديني وقايةً للمجتمع من مبدأ التسلط وظاهرة تشظي المذاهب الدينية واحترابها، ولكن الأمر لم يتوقف عند حد الدعوة إلى التسامح الديني وإنما تعداها إلى تجريد السياسة من أي عنصر

(١) J. G. De Roulhac Hamilton ,The Best Letters of Thomas Jefferson , Houghton Mifflin Co. New York ,1926, p. 257.

يمت إلى الدين بصلة ووصل الأمر بالفكر السياسي الحديث إلى تجريد السياسة نهائياً من عناصر الأخلاق والضمير الشخصي، باعتبارها عناصر ذاتية غير موضوعية ولا يمكن إعطاؤها حساباً صحيحاً عند البحث والتقويم.

وإذا كانت كنيسة العصور الوسطى قد استبدت بالأمر، وأخلَّت بالمعادلة لصالح الروحي ضد الزمني، فإن الفكر الأوربي السياسي الحديث قد قام بدوره بالإخلال بالمعادلة بشكل صارخ لصالح الدولة، إذ جرى تأليه الدولة وتنزيهها وتعلية مقامها بشكل خرافي، حتى أثر عن الفيلسوف الألماني هيجل قوله إن: " الدولة هي العقل بصورة مطلقة، وهي الألوهية التي تعرف وتريد ذاتها، وهي الكائن الخالد والضروري للروح وهي سير الله في العالم ". وكما لاحظ مؤرخ الفلسفة السياسية المعاصر البروفيسور ملفورد سلبي فإن الفلاسفة الذين ركزوا دراساتهم على موضوع القومية: " قد اتجهوا بشكل متزايد إلى جعل الدولة موضوعاً للولاء المطلق غير الخاضع لأي مساءلة عقلية، وهو الاتجاه الذي تتوج بانبثاق أفكار الاشتراكية القومية والفاشية في القرن العشرين "[١].

هذه التجربة الأوربية ليست منطبقة بالضرورة على التاريخ الإسلامي، حيث لم ينشأ الصراع العنيف بين الديني والزمني. وإبتداءً فإن التاريخ الإسلامي لم يشهد نشوء مؤسسة دينية شبيهة بالكنيسة المسيحية، لأن الإسلام نفسه لم يدع إلى قيام مؤسسة دينية على ذلك النمط، وإنما دعا إلى تأسيس الدولة وإشباعها بالمفاهيم الدينية وتوجيهها لخدمة أهداف الدين العليا، فالدولة الإسلامية تابعة للدين بهذا المعنى، وليس بمدلول التجربة الأوربية في خضوع الزمني للديني.

---

(١) Sibley, Nulford (1970), Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, Harper& Row, New York ,1970 ,p.592.

وقد لاحظنا عند استعراضنا لأفكار ابن خلدون كيف قام بإتباع الدولة للدين بهذا النسق، وذلك في تعريفه للخلافة بأنها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها... وحراسة الدين وسياسة الدنيا به"(١). وكان الإمام ابن تيمية الحراني في الوجهة عينها يرى أن الدين لا يقوم إلا بالدولة، وذلك في مثل قوله: "إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، إذ لا قيام للدين إلا بها، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد، وإقامة وتنفيذ الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة ".(٢) فهذه الوظائف التي عددها ابن تيمية من شأن إشاعة الشورى وحماية الحدود وإقامة العدل، هي ما يراها الفكر السياسي؛ الطارف منه والتليد، بعضاً من صميم وظائف (الدولة)، ولكن الإمام ابن تيمية لا يراها إلا بعضاً من وظائف (الدين) الحنيف، ولا يرى في الدولة إلا كائناً مسخراً لأداء تلك الوظائف الدينية.

القضية الكبرى الرابعة: فلسفة التاريخ

تُعنى فلسفة التاريخ باستبطان حركته الداخلية، لمعرفة وجهتها العامة، واستنباط خلاصات الدروس والعبرالتي تنطوي عليها الأحداث التاريخية، ومن المسائل المركزية التي تحدثت عنها مختلف مباحث فلسفة التاريخ مسألة إلى أين يتجه الزمن؟! وإلى أين يؤم الركب الإنساني؟! وهل يسير الزمن بأهله بحركة حتمية أم إرادية؟ وهل يمكن للإنسان أن يؤثر في مسير الزمن أم لا؟ وكيف يؤائم الإنسان بين مسيره ومصيره الخاص ومسير الزمن ومصير الحياة الدنيا؟!

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩١.

(٢) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، السياسة الشرعية في آداب الراعي والرعية، ص ١٧٢.

اعتقد الإغريق القدامى أن الزمن يسير في حركة دائرية لا نهائية كحركة النجوم وفصول العام. تنشأ الدولة، ثم تصعد، وما تلبث أن تسقط، وهكذا دواليك. ويمكن للناس أن يتدخلوا في الأمر فيسهموا بجهدهم في التعجيل بحركة الدائرة السياسية أو الإبطاء بها. وقد رأينا مثالاً لذلك في حديث أفلاطون عن أنواع الحكومات، وأسباب فسادها، وانهيارها، وتعاقبها على نمط دائري، وإسهام الناس بتصرفاتهم العملية في توجيه حركة تلك الدائرة. ثم جاء الفيلسوف وعالم اللاهوت النصراني الشهير أوغسطين[1] فمزج فلسفة أفلاطون المثالية بمفاهيم اللاهوت النصراني المستند إلى الوحي السماوي والقدرة الإلهية، وابتكر نوعاً جديداً من التفكير استهلّ به الحديث في أوربة عن فلسفة الزمن الصاعد بالإنسان إلى الأمام.

وفحوى فلسفة أوغسطين أن الإله قد خلق الإنسان على طبيعة سليمة فاضلة، إلا أنه بأكله من الشجرة المحرمة ضلّ وغوَى وسقط من الجنة، وتشوهت حالة طبيعته الأولى من ثم، وفقد صفة الكمال المطلق التي كان يتمتع بها. وكان مجيء المسيح، عليه السلام، فرصة لإعادة بعض الاعتبار للإنسان، ورفعه شيئاً ما عن وهدته السحيقة التي انحط إليها، إلا أن طبيعة الإنسان الأولى الخالصة لم تعاوده مرة أخرى بمجيء المسيح عليه السلام. ولن تعاوده إلا بعد عودة المسيح الثانية في آخر الزمان، وهي العودة التي ستخلص الإنسان من كل الآفات والمعاصي التي ألمت به عبر التاريخ. وهكذا فإن الزمن قد بدأ

---

(١) أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠م)، أحد أكبر آباء الكنيسة الكاثوليكية، قام بإعادة صياغة المبادئ اللاهوتية النصرانية على نمط فلسفي متسق، وسادت فلسفته اللاهوتية السياسية التاريخية الفكر الغربي إلى أن ظهر توماس الإكويني في القرن الثالث عشر. وخلاصة آراء أوغسطين السياسية تتمثل في أن الكنيسة تجسد مملكة الله في الأرض.

بخلق الأكوان والإنسان، وهو متقدم أبداً إلى الأمام إلى أن تنتهي مسيرته في اليوم الآخر.

واستنتاجاً من تلك المقدمات حكم أوغسطين بفساد الأوضاع السياسية كافة التي يحياها الإنسان في غيبة المسيح وتغييب البعد السماوي في حياة الإنسان. فهذه الأوضاع قد تولدت عما سماه بـ (مدينة الأرض) الشريرة التي قامت على الرغبة والانسياق مع الهوى والبعد عن سلطان الدين، وقادت الإنسان من ثمَّ وزجَّته في أتون الصراع والحروب. وذكر أوغسطين أنه لا سبيل لتصفية شرور هذه المدنية إلا بتدخل إلهي في آخر الدهر يتكلَّل بعودة السيد المسيح عليه السلام.

وحديث أوغسطين عن حياة المستقبل فيما سماه بـ (مدينة السماء) الفاضلة بصحبة المسيح، عليه السلام، فيه ظلال مستصحبة من فكرة أفلاطون عن وجود حياة أخرى مُستترة في عالم الغيب هي أفضل بما لا يقاس من هذه الحياة الدنيا. وقد عمل أوغسطين على تأصيل الفكرة الأفلاطونية القديمة بما ورد في الأسفار المقدسة عن الموضوع. ففكرته هنا ليست جديدة كل الجدة، ولكنها بدل أن تقول بعالم المثل الأفلاطوني الذي يصل إليه الإنسان عن طريق (العقل)، أكدت على عالم الروح الإنساني الممتزج بالروح الإلهي (بالمدلولات النصرانية المتصوِّفة)، ورفعت مقامه علياً فوق مقام العقل.

ومدينة السماء التي تحدث عنها أوغسطين بدت فيها أولى محاولات الفكر الكنسي للتوفيق بين العقل والروح الإنسانيين من جهة، والروح الإلهي من جهة أخرى. فهي فردوس موعود يتأسس على حب الله وإنكار الذات. ولكنها مع ذلك لا تعادي مدينة الأرض عداءً أبدياً مطلقاً، بل تقتبس وتتبع كثيراً من النظم العقلية التي أرستها مدينة الأرض، وهذا ما يؤدي في النهاية إلى التعادل في الرغبات الإنسانية، ويعجل باختفاء

سائر الشرور وعلى رأسها الحروب، ويحقق أقصى ما تنشده البشرية من السعادة والهناء. وهكذا فتاريخ الإنسان - حسب رأي أوغسطين - هو تاريخ الصراع ثم التمازج بين مدينتي الأرض والسماء، ولا ينتهي ذلك التاريخ إلا بتدخل إلهي مباشر يحسم ذلك الصراع لصالح مدينة السماء.

هذه النظرية الدينية في فلسفة التاريخ تمت علمنتها على يد كثير من الفلاسفة المتأخرين. ولعل أبرز هؤلاء الذين تحدثوا عن خط التاريخ الصاعد، الفيلسوف الألماني جورج هيجل الذي لم يدع إلى حقيقة قطعية مطلقة شأن أفلاطون وأوغسطين، بل قال بأن انتقال البشر في أطوار التاريخ سيقودهم نحو عالم عقلي مطلق. كان هيجل مأخوذاً بأحداث الثورة الفرنسية التي غيرت أحداث التاريخ بشكل نوعي، فقد كانت الثورات السابقة تغير الحاكم فقط، فتخلع ملكاً وتأتي بملك آخر، أما هذه فقد غيرت النظام برمته وأتت بحكم جمهوري تقدمي لم يعهده الناس من قبل، فحسب هيجل أن تطوراً جوهرياً قد طرأ على روح الأمة الفرنسية، وطفق يركز أبحاثه في فلسفة التاريخ على ما سماه بتطور روح الأمة فهو الذي يقودها للنهوض وامتطاء صهوة التاريخ وفرض نفسها على العالم.

وقد رأينا أن كارل ماركس قد اتبع هذا المنطق الداخلي، وبدلاً من أن يركز على روح الأمة اعتمد على تحليل العامل الاقتصادي الكفيل بنقل المجتمعات في سلسلة من الحركات المتصاعدة إلى مرحلة الشيوعية.

وأما فلاسفة المدرسة الوضعية المنطقية (Positivism) وأهمهم كوندورسيه، وسان سيمون، وأوغست كونت، وتورغوت، فقد قسموا تاريخ الإنسانية إلى ثلاث مراحل هي: المرحلة الدينية، والميتافيزيقية،

والوضعية حيث يتطور الإنسان من الاعتقاد في الدين، وتفسير الكون باعتبار أنه مخلوق من قبل إله - أو آلهة - ومسير عن طريق القوى الإلهية، إلى الاعتقاد بقوى وقوانين خفية يسير الكون على مقتضاها، ثم إلى الاعتقاد بالقوانين الطبيعية العلمية الوضعية باعتبارها القوى الحاكمة لحركة الكون.

حركة التاريخ في الرؤية الإسلامية

اشتمل القرآن الكريم على جانب كبير من قصص الأمم السابقة، تناول فيه علاقات تلك الأمم بهدي السماء لجهة الالتزام به أو التمرد عليه، كما تناول أنماط الحياة الحضارية لتلك الأمم والعواقب التي ألمت بمن حادوا عن النهج الديني القويم وارتكبوا موبقات مهلكة كالطغيان والبغي في الأرض بغير الحق(١)، وتطفيف الميزان(٢).

تقرر النظرة الإسلامية أن الإنسان يترقى مادياً وروحياً بالدين؛ أي عن طريق الرسالات السماوية وهداية الرسل، وقد يكون الدين هو الخطوة الأولى في مسار الإنسانية، ولكنه يظل مع ذلك الحادي لركب التقدم والتحضر البشري. وإذا كان أوغسطين قد ركز على مسألة ظهور المسيح ثم مسألة عودته، فإن الإسلام يركز على مدى الالتزام البشري بالمنهج نفسه، وليس على ظهور الرسول أو عودته. وخط التاريخ كما يتصوره الإسلام ليس دائرياً كما تصوره الإغريق، ولا تصاعدياً كما رآه أوغسطين، ومن تأثر برؤيته من الفلاسفة الأوربيين، إنما هو خط متأرجح قد يجنح إلى الصعود أو الركود أو الهبوط وذلك على قدر التزام المجتمع الإنساني بالمنهج الإسلامي العام للحياة.

---

(١) يشمل فيما يشمل العدوان العسكري ونزعات الهيمنة وتهديد الأمم المستضعفة وإرغامها على إمضاء رغبات ومصالح الطرف الأقوى وتحقيقها.

(٢) يشمل فيما يشمل الظلم الاقتصادي وابتزاز ثروات الشعوب الأخرى وانتهابها.

ويبدو واضحاً أن الإسلام يقرر للبشر حقهم في تقرير مصيرهم، وذلك في جملة من النصوص بعضها يؤكد على المشيئة الإلهية كقول الله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ [الحديد: ٢٢/٥٧] وبعضها يؤكد على مشيئة الإنسان من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١٣/١١]، ومفهوم (التغيير) كما يرد في القرآن يعني - كما يقول المفسرون - الانحدار إلى أسوأ، فالمراد هنا أن الإنسان هو الذي يحدد خط صعوده أو هبوطه. وهناك نسق آخر من الآيات من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٧٦/٢٩-٣٠]. فهكذا تتوازن هذه النصوص لتؤكد أن الإنسان - إلى حد كبير - يوجه مصيره وقدره وموضعه في خط التاريخ الإنساني.

وفي إشارة إلى تأرجح خط التاريخ الإسلامي تؤكد نصوص الإسلام أن تاريخ المجتمعات الإسلامية يتوزع ما بين أدوار النهوض والتعثر، فقد ورد في الحديث الشريف: "إن أول دينكم نبوة ورحمة، فتكون فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله جل جلاله، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله جل جلاله، ثم يكون ملكاً عاضاً فيكون فيكم ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعه الله جل جلاله، ثم يكون ملكاً جبرية، فيكون فيكم ما شاء الله أن يكون ثم يرفعه الله جل جلاله، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة يلقي فيها الإسلام بجرانه، يرضى عنها ساكن السماء وساكن الأرض، لا تدع السماء من مائها شيئاً إلا أخرجته"[1].

فهذه خمسة أطوار للتاريخ الإسلامي تتوج بانتصار الخير ممثلاً في

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده.

ظهور دولة العدل التي يرضى عنها ساكن السماء وساكن الأرض، وعلى تركيز النصوص الإسلامية على تأرجح خط التاريخ إلا أنها تؤكد أن النهاية هي لصالح عناصر الخير، ولا شيء من النصوص الإسلامية يؤكد بأن عناصر الخير ستكتمل يوماً ما، ولا أن البشر سيصلون حدود العصمة الكاملة كما تنادي بذلك بعض الإيديولوجيات، ولا أن الشر سيندحر نهائياً من الأرض، وإنما غاية ما هناك أن عناصر الخير والصلاح سوف تتكاثر وتتناصر، وتتغلب في النهاية على عناصر الشر. يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١/ ١٠٥]. وفي أحاديث الرسول ﷺ "أن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها، وأن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها"[(١)]. وهذا دليل على أن خير الإسلام سيعم الأرض بأكملها وأن الله سيظهر دينه على الدين كله. ويقول ﷺ: "ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعز عزيز، أو بذل ذليل، عزاً يعز الله به الإسلام، وذلاً يذل به الكفر"[(٢)]. فحركة التاريخ حسب تصور الإسلام هي حركة تأرجحية يتم فيها التقدم حيناً، والتأخر حيناً آخر، ولكن الخاتمة هي خاتمة خير، وعقبى فضل للمؤمنين.

---

(١) رواه الإمام مسلم في صحيحه، ٨ / ١٧١.

(٢) رواه ابن حبان. ولمزيد من مثل هذه الأحاديث، راجع أبواب الفتن والبشارات في صحيحي البخاري ومسلم وسنن الترمذي وابن ماجه ومسند الإمام أحمد. ومن أجل تحليل فلسفي تاريخي لهذه القضية، راجع المؤلف القيم (التفسير الإسلامي للتاريخ) للدكتور عماد الدين خليل.

سجل المصطلحات

كان من دأبنا في أثناء تحرير الكتاب تخليصه قدر الإمكان من المصطلحات غير الضرورية، وشرح ما دعت الحاجة إلى استخدامه في سياقه الخاص. ولكن لمزيد من خدمة الكتاب رأينا أن نلحقه بهذا الشرح الوجيز لأهم ما يتعلق بموضوعه من المصطلحات.

* **أهل الحل والعقد**: هم نخبة المجتمع الإسلامي من النواحي الإيمانية والجهادية والعلمية، الذين أبلوا البلاء الحسن في نصرة الدين ونشره، وتطوير المجتمع من جهة تدينه وعلمه، وشهد لهم بذلك المجتمع فبوأهم موقعاً طليعياً ليقرروا بحكمتهم ووعيهم في مختلف الشؤون العامة، وعلى رأسها اختيار الحكام. ويشكل أهل الحل والعقد مجلس الشورى الإسلامي، وقد يصح أن يجري انتخابهم بطريقة الانتخاب الحر المباشر من قبل الشعب كافة.

* **الفيدرالية**: نظام للحكم يعني ممارسة مستويين للسلطة؛ أحدهما مركزي (فيدرالي) والثاني إقليمي (محلي). ويتخذ أسلوب الحكم الفيدرالي باعتباره حلاً مناسباً لربط المجموعات الشعبية التي تختلف تكويناتها في القومية واللغة والدين بالمركز، مع منحها في الوقت نفسه قدراً من الاستقلال والحكم الذاتي في إطار الدولة الواحدة. وفي العادة تنفرد السلطة الفيدرالية بإدارة السياسة الخارجية للدولة.

* **الحاكمية**: السلطة العليا لتحديد المقاصد، والغايات، والتشريع، والتوجيه في المجتمع. وهل تتمثل في سلطة إلهية، أم شعبية، أم برلمانية.

* **المصالح المرسلة**: هي مجموعة المصالح العامة التي لم ترد في الشرع أحكام محددة لتحقيقها، كما لم تقم أدلة معينة في الشرع على اعتبارها أو إلغائها. ويشترط في هذه المصالح أن تكون مصالح حقيقية لا وهمية، وأن تكون مصالح عامة وكلية، وملائمة ومتسقة مع مقاصد الشرع الإسلامي، وألا تكون ملغاة بنصوص شرعية.

* **السياسة الشرعية**: هي السياسة القائمة على تحقيق مصالح الأمة المتجددة التي لم ينص الشرع عليها صراحة، فهي من ثمّ السياسة القائمة على تحقيق المصالح المرسلة.

* **النظرية السياسية**: الإنتاج الفكري لعلماء السياسة المعاصرين الذين يحاولون إنتاج تنظير سياسي عام على هدى المسعى التجريبي للعلوم الطبيعية. ويحاول العلماء السياسيون ألا يقتصروا في مناهجهم على تناول الظواهر والحقائق الفردية بشكل جزئي مبعثر، وإنما بالاجتهاد في محاولة تفسيرها على ضوء قوانين شاملة تحكم هذه الظواهر والحقائق مع نظائرها الأخرى.

* **الفلسفة السياسية**: فرع من فروع الفلسفة يركز بحثه على اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية، ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض، وعلاقات المبادئ السياسية بمبادئ الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بوجه عام.

* **أصول الفقه**: العلم الذي يبحث عن قواعد استنباط الأحكام الشرعية الإسلامية من أدلتها الكلية، وهو بذلك يختلف عن علم (الفقه) الذي يبحث لاستنباط الأحكام الشرعية الإسلامية من أدلتها التفصيلية.

* **مقاصد التشريع**: هي المرامي الحقيقية للخطاب التشريعي الإسلامي؛ لأن هذا الخطاب لابد أن يؤخذ في سياقه العام، ويقارن بالتشريعات الإسلامية الأخرى الواردة في الموضوع نفسه، فاللفظ قد لا يكفي في حد ذاته للدلالة على المعنى المراد. كما أن حظوظ الناس تتفاوت في فهم النص. ولذا كان لابد من تمحيص دلالة اللفظ بدراسة مقتضاه من خلال السياق العام، ومقام الخطاب، فتُزاح بذلك احتمالات، وتُرجح احتمالات أخرى تكون هي المراد الحقيقي للخطاب التشريعي.

* **المدينة الفاضلة**: ترتيبات مثالية خيالية لتحقيق السعادة البشرية في مجتمع خال من الصراعات والحروب، ومكفول الحاجات الأساسية جميعاً. وأهم من كتب في هذا المجال: أفلاطون في (الجمهورية)، والفارابي في (المدينة الفاضلة)، وتوماس مور في (يوتوبيا).

* **الصراع الطبقي**: هو الأداة الكبرى لتحريك التاريخ حسب منطوق النظرية الماركسية. فالمجتمع يتكون من طبقات غير متجانسة وغير متعاونة، وكثيراً ما ينشأ الصراع فيما بينها لأسباب اقتصادية، ويتجدد نوع الصراع بتجدد نمط الإنتاج السائد في المجتمع، ولكن يمثل وجود الملكية الخاصة والحرص على استغلال الآخرين السبب الأساسي في الصراع الطبقي الذي سيتواصل حتى يؤدي إلى تقويض النظام الرأسمالي والإتيان بنظام شيوعي تلغى فيه الملكية الخاصة.

* **السلطة التنفيذية**: تتكون من رئيس الدولة، ووزرائه، ومساعديه، والإداريين، والموظفين على اختلاف درجاتهم ومراتبهم، وهم مكلفون جميعاً بتنفيذ القوانين والقرارات وخدمة مصالح الأمة.

* **السلطة التشريعية**: تتكون من البرلمان المنتخب من قبل الشعب، وتتمثل أهم وظائفه في وضع القوانين، وتفصيل الميزانية العامة، ومراقبة الحكومة في أدائها المالي والإداري. ويملك البرلمان أيضاً سلطة إقالة رئيس الدولة وإسقاط حكومته.

* **التيموقراطية**: حكم الطغمة العسكرية التي لا تملك من مؤهلات الحكم إلا القوة الباطشة، فهي حكومة الجهل المسلح حقاً وحقيقة.

* **الأرستقراطية**: الطبقة الاجتماعية والاقتصادية ذات الحُظوة الكبري في الدولة، والتي يؤول إليها الحكم باعتبار طليعيتها وتقدمها في المجتمع في جوانب الوجاهة والنفوذ الاقتصادي والاجتماعي والأدبي. ويتولى الحكم في الدولة الأرستقراطية مجموعة من الأعيان ووجوه القوم ويتداولون مناصبهم بالوراثة.

* **العلمانية**: النزعة اللادينية في الشؤون السياسية التي تقرر فصل السياسة عن توجيهات الدين، وتقصر العمل السياسي على الاهتمام بالشؤون الدنيوية وحدها. وهي نزعة مادية محايدة تجاه الروحانيات والقيم الغيبية عموماً، ولكنها تعمل على مواجهتها إذا اخترقت مجال العمل السياسي.

* **الشورى**: طلب الرأي من عامة أفراد الأمة أو أعيانها وممثليها الشرعيين المنتخبين، وذلك على سبيل أخذ الرأي الملزم للحاكم. وهي بذلك تختلف عن (الاستشارة)، التي تعني طلب الرأي غير الملزم للحاكم.

* **الوحي**: يفيد التعريف الإسلامي للوحي أنه العلم الذي أنزله الله تعالى على الأنبياء والمرسلين عن طريق الرؤيا الصادقة، أو الإلهام، أو الأصوات التي تأتي من أماكن مختلفة، أوعن طريق إرسال الملك جبريل - عليه السلام - إلى النبي أو الرسول عليه السلام.

* **المثالية**: رؤية وجودية وفلسفية تقول بأن الحقيقة ذات طابع عقلي روحي لا مادي. وأنها مستكنّة دائماً في عالم الغيب لا العالم المعاش، إذ إن عالم الواقع ماهو إلا انعكاس مشوه لما هو في ضمير الغيب.

* **الديمقراطية**: تعني الحكم بالتراضي، أو حكم الشعب نفسَه ، وهي نوعان: الأول: الديمقراطية المباشرة، وهي الديمقراطية القائمة على اجتماع المواطنين جميعاً للتشاور واتخاذ القرارات المهمة دون أي انتخاب أو تفويض لمجموعة من النواب لتتخذ تلك القرارات. والثاني: الديمقراطية التمثيلية، هي الديمقراطية القائمة على النظم الانتخابية التي تفرز نواباً شرعيين يفوضهم الشعب لممارسة سلطات التشريع والرقابة العامة واتخاذ القرارات السياسية الملزمة للحاكم.

* **الثيوقراطية**: نمط من الحكم يستولي فيه الكهنة ورجال الإكليروس على مفاصل السلطة السياسية، ويدعون بأنهم يحكمون بالنيابة عن الإله، ويتلقون الأوامر والتوجيهات مباشرة منه. ومن ثمّ يتمتع هؤلاء بالعصمة والقداسة بجانب القوة السياسية. وبهذه القوة المزدوجة يبطشون بكل من يخالفهم في الرأي. وتكون المواطنة في القطر على أساس الدين فقط.

* **السلطة القضائية**: تتكون من قضاة الدولة ومستشاريها القانونيين المكلفين بتفسير القوانين، والتأكد من مطابقتها لنصوص الدستور ومقاصده، والقيام بالفصل في القضايا التي يترافع فيها الناس.

* **الإرادة العامة**: عبارة عن روح عامة تسري في الشعب، وتنطوي على مجموع القيم والأخلاقيات والآمال السياسية التي يتشارك جميع أفراد الشعب في اعتناقها، ولذا فقد اعتقد جان جاك روسو أن هذه الروح هي وحدها الجديرة بحمل أمانة الحكم، وخير ما يؤتمن على تحقيق الصالح العام.

* **الحسبة**: وظيفة عامة في المجتمع الإسلامي تُعنى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقوم بها أفراد المجتمع برمتهم ولكن يخصص مسؤولون من نخبة المجتمع لأدائها بصورة نظامية. وهي وظيفة رقابية للأداء العام وتزود ببعض الصلاحيات القضائية والتنفيذية المحدودة من أجل الضبط والعقاب.

* **حالة الطبيعة**: حالة الإنسان البدائي قبل أن يبرم العقد الاجتماعي مع الأفراد الآخرين من نوعه. ويركز بعض الفلاسفة على حالة الحرية الكاملة التي كان يتمتع بها الإنسان قبل أن يتخلى عن بعض حقوقه للحاكم ويطالبون باسترداد تلك الحرية، في حين يركز آخرون على حالة حرب (الكل ضد الكل) التي كانت سائدة قبل وجود الحاكم، ويؤكدون بذلك على قيمة الحكومات وأهمية دورها في فرض حالة السلم في المجتمعات.

* **البروليتاريا**: الطبقة العاملة في المجتمعات الصناعية، وتتكون من الأفراد الذين لا يملكون شيئاً من رأس المال أو أدوات الإنتاج، ويكتسبون عيشهم من بيع عملهم للصناعيين. وقد نظر كارل ماركس إلى هذه الطبقة على أنها أكثر طبقات المجتمع معاناة للاضطهاد، ورشحها لكي تكون وقود الثورة على المجتمعات الرأسمالية.

* **إمارة الاستكفاء**: الإمارة التي يعطيها الخليفة طواعية لأحد ولاته للقيام بأمر إقليم ما من أقاليم الدولة الإسلامية ومباشرة مسؤوليات الحكم فيه نيابة عن الخليفة وتكون سلطته محدودة بحدود ذلك الإقليم فكأنه يكفي الخليفة مؤونة عبء الحكم هناك.

* **إمارة الاستيلاء**: الإمارة التي ينتزعها أحد الولاة انتزاعاً من الخليفة كأن يكون حاكماً على إقليم من أقاليم الدولة الإسلامية ثم يستخدم

قوته لفرض سلطانه فيه ولكن من غير أن يبطل أحكام الشرع أو يثور على الخليفة أو يظاهر عليه.

* **الليبرالية:** الدعوة إلى قيام حكومة ديمقراطية مخولة لوضع القوانين العادلة عن طريق البرلمان، وتطبيق تلك القوانين على جميع المواطنين على قدم المساواة، وتيسير سبل التنسيق والتعاون بين مؤسسات المجتمع ومنظماته، من غير ما تدخل مباشر في العمل الاقتصادي ومجالات حياة الناس العامة أو الخاصة.

* **العَقد الاجتماعي:** الاتفاق الذي ينعقد بين أفراد المجتمع ويوحدهم لأجل تكوين الدولة والحكومة. وقد ارتبطت الفكرة بعدة فلاسفة أشهرهم هوبز ولوك وروسو. ولم تقم بينة على أن عقداً مثل ذلك قد انبرم فعلاً في أي مجتمع من المجتمعات، ولكن تستخدم هذه الفكرة لتمحيص الرأي في أداء الحكومات وتقرير مدى موافقتها أو مناقضتها لإرادات ومصالح الرعية.

* **البنية التحتية:** وفق تفكير ماركس تعتبر البنية الاقتصادية للمجتمع هي بنيته التحتية، والمقصود هنا مكونات الاقتصاد من المواد الخام والتكنولوجيا وعلاقات الإنتاج والتوزيع ، والمكون الأخير هو الأهم حيث يسود الطابع الاستغلالي هذه العلاقات، ويؤدي إلى الصراع والثورات والتحولات المستقبلية في الهيكل الاقتصادي والثقافي للمجتمع.

* **البنية الفوقية:** وفق تفكير ماركس تتكون البنية الفوقية للمجتمع من المكونات غير الاقتصادية، فتشمل من ثمّ عناصر مثل الثقافة، والدين، والفنون، والتعليم، والقانون، والذوق الجمالي. ويقول ماركس بأن كل هذه العناصر تتولد من نوع البنية التحتية (الاقتصادية) للمجتمع، فهي مجرد إفرازطبيعي للعوامل الاقتصادية المحضة.

* **الإمامة**: يقصد بها منصب الخلافة العامة ورئاسة الدولة الإسلامية، ومهمتها القيام على خلافة النبوة في الدفاع عن الدين وتطبيق أحكامه.

* **الأوليجاركية**: طبقة الأغنياء الذين يمتصون دماء الطبقة الفقيرة ويتولون أمور الحكم في الدولة بموجب تميزهم الاقتصادي.

* **البرجوازية**: الطبقة الاجتماعية الثرية التي انبثقت عن ذوبان طبقة الإقطاع. وقد استثمرت هذه الطبقة أموالها ونمتها عن طريق الصناعة والتجارة واستغلال العمال.

* **الوضعية المنطقية**: مدرسة فلسفية ازدهرت في الغرب ما بين الحربين العالميتين دعت إلى اعتماد مناهج العلوم الطبيعية باعتبارها المناهج الوحيدة القادرة على توليد الحقيقة، وما سوى ذلك من المناهج لا يسلم من خلط الحقائق بالعواطف.

* **الوظيفية**: مدخل للتحليل السياسي (الفلسفي والعملي) يركز على الوظيفة التي تؤديها المؤسسة. ويقول بأن وظيفة المؤسسة ومنفعتها ينبغي أن تكون الأمر الأساسي المتحكم في النظر إليها، وتقويمها، بل وفي تصميمها منذ البدء.

* **مجموعة الضغط**: تكتل صغير يمثل مجموعة مطلبية محددة، ويعمل على التأثير على صناع القرارات البرلمانية والتنفيذية لتحقيق مطالب تلك المجموعة، ولا تتعدى مساعي مجموعة الضغط تلك الحدود ولا تنخرط في مجالات السياسات القومية الواسعة. وتتوسل في مساعيها بأساليب الضغط وتتمتع بمعرفة واسعة بإجراءات العمل السياسي وعلاقات وطيدة بالمسؤولين.

* **القانون الحديدي للأوليجاركية**: تفيد مقولته أن عدداً صغيراً من القادة السياسيين يسيطرون بصورة احتكارية على قيادة المنظمات الديمقراطية كالأحزاب السياسية وغيرها ولا يسمحون لغيرهم بالإسهام في صنع القرار إلا بما يرتضونه هم. أي إن هذه النخبة الصغيرة المتنفِّذة تصنع القرارات سلفاً في اجتماعات مغلقة ثم تمرِّرها للتصويت في الاجتماعات العامة لأفراد المنظمة.

* **الأيديولوجية**: مجموعة من المبادئ المبسطة التي توجه العمل السياسي الاجتماعي. وعادة ما تشتق تلك المبادئ من أصول فلسفية أعمق يستعصي فهمها على العامة.

* **القومية**: أحد الأفكار القديمة التي تطورت وأصبحت أقوى الأفكار التي شاعت خلال القرون الثلاثة الأخيرة، وكان العامل الحاسم وراء تطور الشعور القومي حروب السيطرة النابليونية خلال القرن التاسع عشر حين أدى اجتياح نابليون لمعظم أنحاء أوربة إلى تيقظ شعور الشعوب الأوربية وانتباهها إلى تميزها عن فرنسة من نواحي العرق واللغة والإقليم والتراث المشترك وهي أهم مكونات الشعور القومي. وكان للعامل القومي دور كبير في إشعال الحروب كالحربين العالميتين وحروب الاستقلال القومي للمستعمرات.

* **قانون الطبيعة**: النسق الفطري الغريزي الذي يحكم سلوك البشر وتصرفاتهم، وهو من الوضوح بحيث يمكن كشفه والاهتداء إليه بالعقل البشري العادي.

* **الدولة الشمولية**: الدولة التي تقوم حكومتها بالسيطرة على مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وتسخر تلك القوى لصالح قوتها التحكمية. وقد ساعدت تطورات الحياة الحديثة

على صعيد الصناعة والاتصالات وغير ذلك في مضاعفة إمكانات الحكومات وقدراتها في التحكم والهيمنة.

* **دولة الحد الأدنى**: مفهوم لحدود سلطات الدولة صاغه روبرت نوزك يقول بأن مهمة الدولة ينبغي ألا تتعدى حماية أمن مواطنيها وممتلكاتهم، وتطبيق القانون ومعاقبة الجناة، وجمع الضرائب من أجل الصرف على أداء تلك المهام القليلة.

* **دولة الرفاهية**: الدولة التي تقوم بتوفير مجموعة كبيرة من برامج الرعاية الاجتماعية والتعليم والعلاج المجاني ومعونات الفقراء، ولا تكتفي بإقامة القانون والنظام العام.

* **توازن السلطات**: إعطاء كل من السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية قدرات وصلاحيات تمكنها من التأثير على السلطتين الأخريين ومنعها من أن تميل كل الميل إلى الاستبداد بالأمر وحدها. ويأتي العامل الانتخابي ليزيد من إمكان تحقيق التوازن المنشود حين تنتفي ظاهرة دوام البقاء في السلطة ومن ثم تتوزع السلطة حسب إرادة الناخبين وليس حسب إرادة المتمكنين فيها.

* **الجدل**: مبدأ التطور التاريخي عن طريق الصراع بين النظام الحاضر والنظام الذي يتمرد عليه ويتحداه. ويفترض المبدأ كما أرساه وطوره هيجل وماركس أن أي وضع اجتماعي تكمن في داخله عوامل مناقضة له تعمل على تدميره والحلول محله في النهاية، ثم لا تلبث هذه العوامل أن تواجه بعوامل أخرى من داخلها تناقضها وتعمل على إفنائها وتشكيل وضع اجتماعي جديد يقوم مقامها.

* **عصر التنوير**: يشار به إلى القرن الثامن عشر في أوربة عامة وفرنسة خاصة حين اشتد عود الحركة العقلية التي رفضت الاعتراف بسلطة

الدين في الحياة السياسية والعلمية، واعتبرت الدين عنصراً وعاملاً من عوامل التخلف. وقد أعلت فلسفة عصر التنوير من سلطة العقل البشري واتخذته أداة ماضية لاكتساح الدين والخرافة والظلم الاجتماعي والاقتصادي.

* **النفعية**: فكرة فلسفية تنسب إلى جيرمي بينتام وجون ستيوارت مل، مؤداها أن قيمة أي تشريع أو فعل ينبغي أن تحسب بما يحققه من متعة ومسرة لأكبر عدد ممكن من البشر.

* **الفوضوية**: نظرية سياسية تنسب إلى باكونين وآخرين تقول بعدم ضرورة وجود الحكومات في المجتمع البشري لأنها تنتهي حتماً إلى أداة لممارسة العنف والتعدي على حقوق الإنسان. وتنادي بالتعاون الطوعي بين الاتحادات الحرة والأفراد الأحرار لتحقيق الحاجات العامة.

* **المدرسة السلوكية**: مدرسة حديثة في التحليل أرسى دعائمها واتسون وسكنكر، وهي تركز على العوامل المادية في الموضوع وتحذف العوامل الروحية والنفسية، ولا تعتبر الإنسان كائناً حراً وإنما ينساق في سلوكه بمحددات الوسط المادي الذي يعيش فيه.

* **اغتراب العامل**: مصطلح استعاره ماركس من هيجل واستخدمه لوصف حالة العامل في المجتمعات الصناعية وهو ينتج مختلف السلع ويسخر كالآلة ويجرد من شخصيته الإنسانية. وفي تقدير ماركس فإن تلك الممارسة تؤدي إلى تغريب العامل عن نفسه؛ لأن العمل يجب أن يسخر لإشباع حاجة الإنسان الفطرية إلى العمل والإنجاز لا لمجرد مراكمة الإنتاج.

* **الدولة القومية**: الدولة التي تتطابق حدودها السياسية مع الحدود الجغرافية التي تضم قومية معينة، أو أغلبية كبيرة من تلك القومية.

* **دولة المدينة:** الدولة الصغيرة التي تكون بحجم مدينة واحدة ويسود الانسجام بين سكانها من النواحي العرقية واللغوية والدينية ويسهل جمعهم للنقاش واتخاذ القرار السياسي. وكانت أبرزها حواضر أثينا وإسبارطة وقد تحطم أكثرها بعد قيام الإمبراطوريات الكبرى، ثم عادت للظهور وسادت في أوربة خلال عصورها المظلمة، وذلك إلى أن بدأ ظهور الدول القومية في القرن السابع عشر. ويوجد حالياً عدد قليل من دول المدينة في بعض الكانتونات السويسرية ومدن نيوفوندلاند.

* **الثقافة السياسية:** مجوعة عادات الأمة، وتقاليدها، وقوانينها، واعتقاداتها العامة التي تعدُّ بمثابة آليات خفية تسيطر، بشكل أو بآخر، وبأقدار متفاوتة، على أنماط السلوك السياسي لأفراد الأمة، وتقدم المعيار الذي يستخدمونه لتقويم الأداء السياسي للحكام.

عن المؤلف

* ولد في مدينة ود مدني بالسودان.
* تخرج في قسم العلوم السياسية بجامعة أم درمان الإسلامية في عام ١٣٧٧هـ.
* نال درجة الماجستير في السياسات المقارنة من جامعة أوهايو في عام ١٤٠١هـ.
* أحرز درجة الدكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة الميسيسبي في عام ١٤١٤هـ.
* عمل وما زال يعمل في مجالي التعليم الجامعي والصحافة.
* نشر عدة كتب وبحوث أكاديمية في الفلسفة العلوم السياسية.
* نال جائزة نايف بن عبد العزيز للسنة النبوية والدراسات الإسلامية لعام ١٤٢٧هـ، ببحث عن (الإسلام في المناهج الدراسية الغربية).
* نال جائزة علي بن عبد الله آل ثاني للعلوم الشرعية والفكر الإسلامي لعام ١٤٢٨هـ، ببحث عن (الشورى ومعاودة إخراج الأمة).

عن الكتاب

(مدخل إلى الفلسفة السياسية: رؤية إسلامية)

* تناول هذا الكتاب قضايا الفلسفة السياسية الأساسية بالعرض والتحليل والمناقشة والمقارنة من خلال سياقين موضوعيين منفصلين:

* تناول السياق الأول هذه القضايا كلاً على حدة في فصل خاص به بالنظر المستوفي والاستنتاج المستحصد.

* وتناول السياق الثاني جمعاً من أمهات قضايا الفلسفة السياسية في فصل ختامي شامل عرّض فيه لآراء فلاسفة لم ترد آراؤهم في الفصول الأولى من الكتاب.

* وقد استخدمت المصادر الفلسفية الأصلية ممثلة في الكتب التي ألفها الفلاسفة المعنيون أنفسهم في تأليف هذا الكتاب، وعُرضت آراؤهم على مقولات الفكر الإسلامي في نهج تحليلي مقارن.

INTRODUCING THE POLITICAL PHILOSOPHY

Madkhal Ilá al-Falsafah al-Siyāsīyah

Dr. Muḥammad Waqī' Allāh Aḥmad

هذا الكتاب موسوعة مختصرة للآراء الفلسفية السياسية، جمع فيه المؤلف تجارب المفكرين الكبار في العالم، وحاول أن يقدمها بوضوح وبساطة، ويظهر ما فيها من تميز وجدّة. راعى تقديمها من خلال رؤية نقدية إسلامية تعترف بفضائل الآخرين، ولا تغمطهم حقوقهم.

شملت دراسته معظم الفلاسفة السياسيين غير المسلمين من كونفوشيوس، وأفلاطون وأرسطو و مكيافيللي، وتوماس هوبز، وجون لوك، إلى جان جاك روسو، وكارل ماركس وغيرهما. ثم انتقل إلى أبي الحسن الماوردي، وابن خلدون في العصر الإسلامي، ومحمد أسد، والتيجاني عبد القادر، ولؤي صافي من المفكرين السياسيين المعاصرين.

درس الكتاب القضايا الكبرى في الفلسفة السياسية من وظائف الدولة الأساسية، ومصدر القانون والتزامه وفلسفة التاريخ وحركته، من وجهة نظر إسلامية.

ISBN 978-9933-10-113-8

9 789933 101138